BSB Bayerische StaatsBibliothek


MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Ġazzālī, Abū-Ḥāmid Muḥammad Ibn-Muḥammad al-

Maqāṣid al-falāsifa - BSB Cod.arab. 2567

[s.l.] 1175 [571 H]

Cod.arab. 2567#Mikroform
urn:nbn:de:bvb:12-bsb00037531-1
BSB-Hss Cod.arab. 2567


Cod. arab.
2567





B 324

Cod. arab. 2567

كتاب المقاصد

ولدى المجد غاية المجا

من كتب مولانا كمال
الفقيه يحيى



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي عصمنا من الضلال وعرفنا مزلة اقدام الجهال والصلاة
المخصوص من ذي الجلال بالقبول والاقبال محمد المصطفى وآله خير آل
اما بعد فانك التمست كلاما شافيا في الكشف عن تهافت الفلاسفة وتناقض
آرائهم ومكامن تلبيسهم واغوائهم ولا مطمع في اسعافك الا بعد تعريفك
مذهبهم واعلامك معتقدهم فان الوقوف على فساد المذاهب قبل الاحاطة
بمداركها محال بل هو رمي في عماية وضلال فرايت ان اقدم على بيان التهافت
كلاما وجيزا مشتملا على حكاية مقاصدهم من علومهم المنطقية والطبيعية
والالهية من غير تمييز بين الحق منها والباطل بل لا اقصد به الا تفهيم
غايات كلامهم من غير تطويل بذكر ما يجري مجرى الحشو والزيادة الخارجة خ والزوائد
عن المقاصد واورده على سبيل الاقتصاص والحكاية مقرونا بما اعتقدوه ادلة
لهم ○ ومقصود الكتاب حكاية مقاصد الفلاسفة وهو اسمه ○ واعرفك
اولا ان علومهم اربعة اقسام الرياضيات والمنطقيات والطبيعيات والالهيات
اما الرياضيات فهي نظر في الحساب والهندسة وليس في مقتضيات الهندسة
والحساب ما يخالف الحق ولا هي مما يمكن ان يقابل بانكار وجحد واذا كان كذلك
فلا غرض لنا في الاشتغال بايراده ○ واما الالهيات فاكثر عقايدهم فيها على
خلاف الحق والصواب نادر فيها ○ واما المنطقيات فاكثرها على منهج الصواب
والخطا نادر فيه وانما يخالفون اهل الحق فيها بالاصطلاحات والايرادات
دون المعاني والمقاصد اذ الغرض منها تهذيب طرق الاستدلال وذلك مما
يشترك فيه النظار ○ واما الطبيعيات فالحق فيها مشوب بالباطل والصواب
فيها مشتبه بالخطا فلا يمكن الحكم عليها بغالب ومغلوب وسيتضح في كتاب

التهافت بطلان ما ينبغي ان يعتقد بطلانه وليتفهم الان ما نورده على سبيل الحكاية
ارسالا من غير بحث عن الصحيح منه والفاسد حتى اذا فرغنا منه استا
نفنا له جدا وتشميرا في كتاب مفرد نسميه تهافت الفلاسفة ان شا الله تعالى
ولنقع البداية بتفهيم المنطق وايراده ۞ القول في المنطق ۞

مقدمة في تمهيد المنطق وبيان فايدته واقسامه

اما التمهيد فهو ان العلوم وان انشعبت اقسامها فهي محصورة في قسمين التصور
والتصديق ۞ اما التصور فهو ادراك الذوات التي تدل عليها بالعبارات
المفردة على سبيل التفهم والتحقيق كادراك المعنى المراد بلفظ الجسم والشجر
والملك والجن والروح وامثاله ۞ واما التصديق فكعلمك بان العالم حادث
والطاعة يثاب عليها والمعصية يعاقب عليها ۞ وكل تصديق فمن ضرورته
ان يتقدمه تصوران فان من لم يفهم العالم وحده والحادث وحده لم يتصور
منه التصديق بانه حادث بل لفظ الحادث اذا لم يتصور معناه صار كلفظ
المادث مثلا ولو قيل العالم مادث لم يمكنك لا التصديق ولا التكذيب لان ما لا
يفهم كيف ينكر او كيف يصدق به وكذلك لفظ العالم اذا ابدل بمهمل ۞ ثم كل
واحد من التصور والتصديق ينقسم الى ما يدرك اولا من غير طلب وتامل والى ما لا
يحصل الا بالطلب ۞ اما الذي يتصور من غير طلب فكالموجود والشي وامثالهما
والذي انما يحصل بالطلب فكمعرفة حقيقة الروح والملك والجن وتصور الامور
الخفية ذواتها ۞ واما التصديق المعلوم اولا فكالعلم بان الاثنين اكثر من الواحد
وان الاشياء المساوية لشي واحد متساوية ويضاف اليه الحسيات والمقبولات
وجملة من العلوم التي تشتمل النفوس عليها من غير سبق طلب وتامل فيها
وتنحصر في ثلاثة عشر نوعا وسياتي في موضعه ۞ واما الذي يدرك بالتامل

التصديق

كتاب
ح الفلاسفة
ح التفهم والتحقيق
كادراك
او

فكالتصديق بحدث العالم وحشر الاجساد والمجازاة على الطاعات والمعاصي
وامثالها وكل ما لابد في تصوره من طلب فلا ينال الا بذكر الحد وكل ما لابد في
تصديقه من طلب فلا ينال الا بذكر الحجة وكل واحد منهما من ضرورته ان يتقدم
عليه علم لا محاله فانا اذا انكرنا معنى الانسان وقلنا ما هو فقيل لنا هو حيوان
ناطق فينبغي ان يكون الحيوان معلوما عندنا وكذا الناطق حتى يحصل لنا بهما
العلم بالانسان المجهول ومهما لم نصدق بان العالم حادث فقيل لنا العالم
مصور وكل مصور حادث فاذن العالم حادث فهذا لا يفيدنا العلم بما جهلناه
من حدث العالم الا اذا سبق لنا التصديق بان العالم مصور وبان المصور حادث
فعند ذلك نقتنص بهذين العلمين العلم بما هو مجهول عندنا فثبت بهذا ان كل
علم مطلوب فانما يحصل بعلم قد سبق ثم لا يتسلسل الى غير نهاية بل لا بد وان
ينتهي الى اوايل هي حاصلة في غريزة العقل بغير طلب وتفكر هذا تمهيد القول
في المنطق اما فايدته فلما ثبت ان المجهول لا يحصل الا بمعلوم وليس يخفى ان
كل معلوم لا يمكن التوصل به الى كل مجهول بل لكل مجهول معلوم مخصوص
يناسبه وطريق في ايراده واحضاره في الذهن يفضي ذلك الطريق الى كشف
المجهول فما يودي منها الى كشف المتصورات يسمى حدا او رسما ويسمى ايضا
قولا شارحا وما يفضي الى العلوم التصديقية يسمى حجة فمنه قياس ومنه
استقراء وتمثيل وغيره وينقسم كل واحد من الحد والقياس الى ما هو صواب
مفيد لليقين والى ما هو غلط ولكنه شبيه بالصواب فعلم المنطق هو الذي يفيدنا
القانون الذي به يميز صحيح الحد والقياس عن فاسدهما ليتميز العلم اليقيني عما
ليس يقينيا فكانه الميزان والمعيار للعلوم كلها وكل ما لم يوزن بالميزان لم
يتميز فيه الرجحان عن النقصان ولا الربح عن الخسران فان قيل ان كانت فايده

المنطق تبين العلم عن الجهل فما فايدة العلم قيل الفوايد كلها مستحقرة بالاضافة
الى السعادة الابدية وهي سعادة الاخرة وهي منوطة بتكميل النفس وتكميلها
بامرين التزكية والتحلية اما التزكية فهي تطهيرها عن رذايل الاخلاق
وتقديسها عن الصفات المذمومة واما التحلية فبان ينقش فيها جلية الحق
حتى ينكشف لها الحقايق الالهية بل الوجود كله على ترتيبه انكشافا حقيقيا
موافقا للحقيقة التي لا جهل فيها ولا لبس ومثالها المرآة التي كمالها في ان — ٢ في
تظهر فيها الصور الجميلة على ما هي عليه من غير اعوجاج وتغيير وذلك
بتطهيرها عن الخبث والصداء ثم بان تحاذى بها شطر الصور الجميلة
ويراد بالصور الجميلة المعاني الكلية المجردة فالنفس مرآة ينطبع فيها
صور الوجود كله مهما زكيت وصقلت بتحليتها عن رذايل الاخلاق ولا — ٢ يحفظها
يمكن التمييز بين الاخلاق المذمومة والمحمودة الا بالعلم ولا معنى لتحصيل
نقش الموجودات كلها في النفس الا العلم ولا طريق الى تحصيله الا بالمنطق
فاذن فايدة المنطق اقتناص العلم وفايدة العلم حيازة السعادة الابدية
فان صح رجوع السعادة الى كمال النفس بالتزكية والتحلية صار المنطق لا
محاله عظيم الفايدة واما اقسام المنطق وترتيبه فيتبين بذكر مقصوده
ومقصوده الحد والقياس وتمييز الصحيح منها عن الفاسد واهمهما
القياس وهو مركب اذ لا يتم قياس الا عن مقدمتين كما سياتي وكل مقدمة — ٢ ينتظم
ففيها محمول وموضوع وكل محمول وموضوع ففيه لفظ ويدل لا محالة
على معنى ومن اراد تحصيل المركب اما في الوجود او في العلم فلا سبيل له
الى ذلك الا بتقديم الاجزاء المفردة اولا فكما ان باني البيت مفتقر الى — هذه
اعداد الخشب واللبن والطين اولا واحضار المفردات والاجزاء اولا ثم

الاشتغال بالبناء ثانيا فكذلك العلم يحذو حذو المعلوم فانه مثال مطابق للمعلوم
فطالب العلم بالمركب ينبغي ان يحصل العلم اولا بالمفردات ٥ فلزم من ذلك ان نتكلم ٥
اولا في الالفاظ ووجه دلالتها على المعاني ثم في المعاني واقسامها ثم في القضية
المركبة من محمول وموضوع واقسامها ثم في القياس المركب من قضيتين ونتكلم
في القياس في فنين احدهما في مادته والاخر في صورته كما سياتي فعلى هذا يشتمل
ما نريد ايراده من المنطق وهو فنون خمسة ٥ الفن الاول في
دلالة الالفاظ ويتضح المقصود منها بتقسيمات خمسة ٥ الاولى
ان دلالة اللفظ على المعنى من ثلاثة اوجه احدها بطريق المطابقة كدلالة لفظ
البيت على معناه ٥ والاخر بطريق التضمن كدلالة لفظ البيت على الحايط على الخصوص
فان لفظ الحايط موضوع للمسمى به على المطابقة فيدل عليه كذلك ولفظ البيت
ايضا يدل عليه ولكن يفارقه في وجه الدلالة ٥ والثالث بطريق الالتزام كدلالة
السقف على الحايط فانه يباين بطريق المطابقة والتضمن فلم يكن بد من اختراع اسم
ثالث والمستعمل في العلوم المعول عليه في التفهيمات طريق المطابقة والتضمن
اما الالتزام فلا لان اللوازم ايضا لها لوازم وتتداعى الى امور غير محدودة
لا يحصل التفاهم بها ٥ قسمة ثانية ٥ اللفظ ينقسم الى مفرد ومركب
اما المفرد فهو الذي لا يراد باجزايه جزء من المعنى كالانسان فانه لا يراد (واجزايه اجزاء المعنى)
بان ولا بسان جزء من اجزاء المعنى المفهوم من الانسان بخلاف قولك غلام
زيد وزيد يمشي اذ يراد بالغلام الذي هو جزء من الكلام معنى وبزيد معنى
واذا قلت عبد الله وكان اسم لقب كان مفردا لانك لا تقصد به الا ما تقصده
بقولك زيد وان اردت النعت فهو مركب واذا كان كل مسمى بعبد الله عبدا
لله لا محالة صار هذا الاسم في حقه كالمشترك تارة يطلق لقصد التعريف

فيكون اسماً مفرداً وتارة يراد الوصف فيكون مركباً ٥ قسمة ثالثة ٥
اللفظ ينقسم الى جزئي وكلي فالجزئي ما يمنع نفس مفهومه من وقوع الشركة
فيه كقولك زيد وهذا الفرس وهذه الشجرة ٥ والكلي ما لا يمنع نفس مفهومه
من وقوع الشركة فيه كقولك الفرس والشجرة والانسان فان لم يكن في العالم
الا فرس واحد فقولك الفرس كلي لان الاشتراك فيه ممكن بالقوة وان لم
يوجد بالفعل وانما يصير جزئياً بان تقول هذه الفرس ٥ ولهذا لو قلت الشمس فهو
كلي لانه لو قدرت شموس لدخلت تحت هذا الاسم بخلاف قولك هذه الشمس
قسمة رابعة ٥ اللفظ ينقسم الى فعل واسم وحرف والمنطقيون
يسمون الفعل كلمة وكل واحد من الفعل والاسم يفارق الحرف في ان معناه
تام في نفسه وفي الفهم بخلاف الحرف فانه اذا قيل لك من الداخل فقلت زيد
فهم وتم الجواب واذا قيل ماذا فعل فقلت ضرب تم الجواب ولو قيل اين
زيد فقلت في او على لم يتم ما لم تقل في الدار او على السطح فيظهر معنى الحرف
في غيره لا في نفسه ثم الكلمة تفارق الاسم في انه يدل على معنى وعلى زمان وقوع
ذلك المعنى كقولك ضرب فانه يدل على الضرب الواقع في الماضي ٥ والاسم
كقولك الفرس والضرب والصحة فانه لا يدل على الزمان فان قيل فقولك امس
وعام اول يدل على الزمان فليكن فعلاً قلنا الفعل ما دل على معنى وعلى زمان
وقوع ذلك المعنى وقولك امس يدل على زمان هو نفس المعنى لا زمان المعنى فلو
كان يدل على وقوع امس في زمان هو غير معنى الامس لقيل انه فعل ولكان لازماً
على حد الفعل ٥ قسمة خامسة ٥ الالفاظ من المعاني على خمس منازل
المتواطية والمترادفة والمتزايلة والمشتركة والمتفقة ٥ اما المتواطية
فكقولك حيوان فانه ينطلق على الفرس والثور والانسان بمعنى واحد

الي

والحرف اداة

من غير تفاوت في القوة والضعف والتقدم والتاخر بل الحيوانية للكل واحدة وكذلك الانسان على زيد وعمرو وخالد ٥ والمترادفة هي الاسامي المختلفة المتواردة على مسمى واحد كالليث والاسد والخمر والعقار ٥ والمتباينة هي الاسامي المختلفة للمسميات المختلفة كالفرس والثور والسماء لمسمياتها والمشتركة هي اللفظ الواحد المطلق على مسميات مختلفة كلفظ العين للذهب والشمس والميزان وعين الماء ٥ والمتفقة هي المترددة بين المشتركة والمتواطية كالوجود للجوهر والعرض فانه ليس كلفظ العين اذ مسمياتها لا تشترك في امر والوجود حاصل للعرض كما انه حاصل للجوهر وليس كالمتواطية لان الحيوانية للفرس والانسان ثابتة على وجه واحد من غير اختلاف ٥ والوجود يثبت للجوهر اولا ثم يثبت للعرض بواسطته فهو ثابت بتقدم وبتاخر وقد يسمى هذا مشككا لتردده وليقتصر من فن الالفاظ على هذا ٥ الفن الثاني في المعاني الكلية واختلاف نسبها واقسامها ٥

اذا قلنا هذا الانسان حيوان وابيض ادركنا تفرقة بين نسبة الحيوانية اليه وبين نسبة الابيضية اليه فما نسبته نسبة الحيوانية الى الموضوعات يسمى ذاتيا وما نسبته نسبة الابيضية يسمى عرضيا ٥ ويقال كل معنى كلي نسب الى جزئيته فاما ان يكون ذاتيا واما ان يكون عرضيا ولا نكون المعنى ذاتيا الا اذا اجتمع فيه ثلاثة امور الاول انك مهما فهمت الذاتي وفهمت ما هو ذاتي له لم يمكنك ان تخطر ببالك الموضوع او تفهمه الا ان تفهم حصول الذاتي له ولا يمكنك فهمه دون فهم ذلك الذاتي فانك اذا فهمت ما الانسان وما الحيوان لم يمكنك فهم الانسان دون فهم الحيوان واذا فهمت العدد وفهمت الاربعة لم يمكنك تقدير الاربعة داخلة في فهمك دون

العدد ولو ابدلت الحيوان والعدد بالموجود او الابيض امكنك ان تفهم الاربعه
من غير ان يدخل في فهمك انها موجودة ام لا وانها بيض ام لا بل ربما تشك
في ان في العالم اربعه ام لا وذلك لا يقدح في فهمك ذات الاربعه وكذلك
تفهم ماهية الانسان بعقلك من غير ان تحتاج الى فهم كونه ابيض او فهم كونه
موجودا ولا يمكن دون فهمه حيوانا وان لم يساعدك الذهن في هذا المثال
لانك انسان موجود ولكثرة وجود الانسان فابدله بالتمساح او ما شئت من
الحيوان او غيره فبذلك يظهر ان الوجود عرضي للماهيات كلها واما الحيوان
للانسان فذاتي وكذا اللون للسواد والعدد للخمسه ٥ والثاني انك تفهم ان
الكلي لا بد ان يكون اولا حتى يكون الجزئي الموضوع تحته حاصلا اما في الوجود
او في الذهن اذ تفهم انه لا بد من حيوان اولا حتى يكون انسانا او فرسا ولا بد
من عدد اولا حتى يكون اربعة او خمسة ولا يمكنك ان تقول لا بد من ضحاك
اولا حتى يكون انسانا بل لا بد من انسان اولا حتى يكون ضحاكا وكون الانسان
ضحاكا بالطبع وصف له عرضي تابع لوجوده وهو مساو لكونه حيوانا في
انه لازم لا يفارق ولكن الفرق مدرك بينهما اذ لا بد من اتصال الروح لجسد
الانسان اولا ليكون انسانا ولا يمكن ان يقال لا بد من ضحاك اولا ليكون انسانا بل
يقال لا بد من انسان اولا ليكون ضحاكا ولا نعني بهذه الاولية ترتبا زمانيا بل
ترتبا عقليا وان كان مساويا في الزمان ٥ الثالث ان الذاتي لا يمكن ان يعلل
فلا يمكن ان يقال ان شيئا جعل الانسان حيوانا والسواد لونا والاربعة عددا
بل الانسان حيوان لذاته لا بجعل جاعل اذ لو كان بجعل جاعل لتصور ان يجعله
انسانا ولا يجعله حيوانا ولا يمكن ذلك في الوهم كما يمكن في الوهم ان يجعل
انسانا ولا يجعل ضحاكا ٥ واما العرضي فمعلل اذ يقال ما الذي

ح فهم كونه

جعل الانسان موجودا فيصح السوال ولا يصح ان يقال ما الذي جعله حيوانا بل
كان قوله ما الذي جعل الانسان حيوانا كقوله ما الذي جعل الانسان انسانا بل
هو انسان لذاته فكذلك هو حيوان لذاته لان معنى الانسان حيوان ناطق ولا فرق
بين قوله ما الذي جعل الحيوان الناطق حيوانا ناطقا وبين قوله ما الذي جعله
حيوانا الا انه اقتصر في احد السوالين على ذكر احد الذاتيين دون الاخر ه
وبالجملة مهما لم يكن المحمول غير الموضوع وخارجا عنه بالكلية لم يمكن ان
تطلب له علة فلا يقال لم كان الممكن ممكنا والواجب واجبا ويقال لم كان الممكن
موجودا ه قسمة اخرى ه للعرض خاصة العرض ينقسم الى لازم
لا يفارق اصلا كالضحاك من الانسان وكالزوجية للالف وككون الزوايا
من المثلث مساوية لقايمتين فانه لا يفارق المثلث وهو لازم ليس بذاتي ه والذي
يفارق ينقسم الى ما هو بطي المفارقة ككونه صبيا وشابا والى ما هو سريع
المفارقة كصفرة الوجل وحمرة الخجل ه والذي لا يفارق ينقسم الى ما يفارق
في الوهم دون الوجود كالسواد للزنجي والى ما لا يتصور ايضا ان يفارق في
الوهم كالمحاذاة للنقطة والزوجية للاربعة وقد يفارق في الفهم دون
الوجود ككون الزوايا من المثلث مساوية لقايمتين اذ قد يفهم المثلث من
لا يفهم ذلك ولا يفهم الاربعة الا ان يقترن بها فهم الزوجية وان كانت من
اللوازم ولما كان مثل هذا اللازم قريبا من الذاتي وملتبسا به جمعنا تلك
المعاني الثلاثة لنعتبر جميعها فيعرف باجتماعها كون الشي ذاتيا ولا
نعول على احادها ه وينقسم العرضي الى ما يخص موضوعه كالضحاك
للانسان ويسمى خاصة والى ما يعم غيره كالاكل للانسان وغيره ويسمى
عرضيا مطلقا ه قسمة اخرى للذاتي ه الذاتي ينقسم باعتبار

من عرض

العموم والخصوص الى ما الاعم فوقه ويسمى جنسا والى ما الاخص تحته
ويسمى نوعا والى ما هو متوسط يسمى نوعا بالاضافه الى ما فوقه وجنسا
بالاضافه الى ما تحته ونسمي الذي لا نوع تحته نوع الانواع والذي لا جنس
فوقه جنس الاجناس والاجناس العاليه التي لا جنس فوقها عشرة كما
سياتي واحد جوهر وتسعة اعراض فالجوهر جنس الاجناس اذ ليس شي
اعم منه الا الوجود وهو عرضي وليس بذاتي والجنس عبارة عن الذاتي الاعم
ثم ينقسم الى الجسم وغير الجسم والجسم ينقسم الى النامي وغير النامي والنامي
ينقسم الى النبات والحيوان والحيوان ينقسم الى الانسان وغيره فالجوهر جنس
الاجناس والانسان نوع الانواع وما بينهما من النبات والحيوان يسمى نوعا
وجنسا بالاضافه وانما قيل الانسان نوع الانواع لانه لا ينقسم الا الى معاني
عرضيه كالصبي والكهل والطويل والقصير والعالم والجاهل وهذه عرضيات
وليست بذاتيات اذ الانسان يفارق الفرس بذاته والسواد يفارق البياض
بذاته وهذا السواد لا يفارق ذلك السواد بطباعه وذاته لكن يكون هذا
في المداد وذاك في الغراب واضافته الى الغراب عرضي له وزيد لا يخالف
عمرا في الانسانيه ولا في امر ذاتي بل في كونه ابن شخص اخر ومن بلد اخر
وعلى لون وقدر وحرفه وخلق اخر وكل هذه عرضيات للانسان كما سبق
تعريف العرضي ○ قسمة اخرى ○ الذاتي باعتبار اخر ينقسم
الى ما يقال في جواب ما هو مهما كان مطلب السايل بقوله ما هو حقيقة الذات
والى ما يقال في جواب اي شي هو والاول يسمى جنسا او نوعا والاخر يسمى
فصلا ○ فمثال الاول الحيوان المقول في جواب قول القايل بعد اشارته
الى فرس وثور وانسان ما هي وكذا الانسان المقول في جواب من اشار

الى زيد وعمرو وخالد وقال ماهو ٥ ومثال الثاني الناطق فانه اذا اشار الى
الانسان وقال ماهو فقلت حيوان لم ينقطع السوال فان الحيوان يشتمل على هو
الانسان بل يحتاج الى ما يفصل ذاته عن غيره فيقول اي حيوان فجوابه
ان يقول بانه الناطق فيكون الناطق فصلا ذاتيا مقولا في جواب اي
شي هو ومجموع الحيوان والناطق حد حقيقي اذ الحد عبارة عما يصور
كنه ماهية الشي في نفس السائل فان ابدلت الناطق بعرضي يفصله عن
ساير الحيوانات كقولك حيوان مديد القامة عريض الاظفار ضحاك
بالطبع فان هذه تحده وتفصله عن ساير الحيوانات ولكن يسمى رسما وفايدته
التمييز فقط ٥ فاما الحد فيطلب به حقيقة ذات الشي ولا يحصل الا بذكر
الفصول الذاتية ٥ واما التمييز فيحصل تبعا وقد يحصل التميز بفصل واحد
وتصور الحقيقة لا يحصل الا بذكر فصول فرب شي له فصول تزيد على
واحد فيجب في التحديد المطلوب به تصوير ماهية الشي في النفس ذكر تلك
الفصول فمن قال في حد الحيوان انه جسم ذو نفس حساس فقد اتى بامور
ذاتية مميزة مطردة منعكسة ولكنه ينبغي ان يضيف اليه المتحرك بالارادة
حتى تتم به ذكر الفصول الذاتية وتتم بسببه ذكر الحقيقة واذ اعترض غرض تصور
الكلام في الحد فلننبه على مثارات الغلط فيه وهي بعد الجمع بين الجنس
الاقرب وجميع الفصول الذاتية على الترتيب ترجع الى تعريف الشي بما ليس
اوضح منه بان يعرف الشي بنفسه او بما هو مثله في الغموض او بما هو
اغمض منه او بما لا يعرف الا به ٥ مثال الاول قولهم في حد الزمان انه مدة
الحركة لان الزمان هو مدة الحركة ومن اشكل عليه الزمان فلم يشكل عليه الا
مدة الحركة وان معنى المدة ماهو ٥ ومثال الثاني ان تقول في حد البياض

البياض ما يضاد السواد فيعرف الشيء بضده ومهما اشكل الشيء اشكل ضده
فضده في الخفاء مثله وليس تعريف البياض بالسواد باولى من عكسه ٥ ومثال
الثالث قول بعضهم في حد النار انه العنصر الشبيه بالنفس ومعلوم بان
النفس اغمض من النار فكيف تعرف بها ٥ ومثال الرابع ان يعرف الشيء بما لا
يعرف الا بالشيء كقولك في حد الشمس انه الكوكب الذي يطلع نهارا فبذكر
النهار في حد الشمس ولا يفهم النهار الا بعد فهم الشمس اذ حده الصحيح
ان يقال هو زمان كون الشمس فوق الارض فهذه الامور مهمة في الحدود
ويجب الاحتراز عنها وقد تحصل مما سبق ان الذاتي ثلاثة اقسام جنس
ونوع وفصل والعرضي قسمان خاصة وعرض عام فثبت ان اقسام
الكليات خمسة تسمى المفردات الخمسة وهي الجنس والنوع والفصل والعرض
العام والخاصة الفن الثالث في تركيب المفردات واقسام القضايا ٥
المعاني المفردة اذا ركبت حصل منها اقسام ولسنا نقصد من جملتها الا قسما
واحدا هو الخبر ويسمى قضية وقولا جازما وهو الذي يتطرق اليه التصديق
او التكذيب فانك اذا قلت العالم حادث امكن ان يقال لك انك صادق واذا
قلت الانسان حجر امكن ان تكذب واذا قلت ان كانت الشمس طالعة فالكواكب
خفية صدقت وان قلت فالكواكب ظاهرة كذبت ٥ وان قلت العالم اما
قديم واما حادث صدقت وان قلت زيد اما بالعراق او بالحجاز كذبت اذ
قد يكون بالشام ٥ وهذه هي اقسام القضايا ٥ واما اذا قلت علمني مسئلة
او قلت هل توافقني في الخروج الى مكة لم يمكن ان تصدق او تكذب فهذا معنى
القضية ولنشرحها بذكر تقسيمات ٥ القسمة الاولى ٥ ان القضية
تنقسم الى حملية كقولك العالم حادث والى شرطية متصلة كقولك ان كانت

الشمس طالعة فالنهار موجود والى شرطية منفصلة كقولك العالم اما حادث
واما قديم اما الاول الحملي فيشتمل على جزئين يسمى احدهما موضوعا وهو المخبر عنه
كالعالم من قولك العالم حادث ويسمى الثاني محمولا وهو الخبر كالحادث من
قولك العالم حادث وكل واحد من الموضوع والمحمول قد يكون لفظا مفردا كما ذكرناه
وقد يكون مركبا ولكن يمكن ان يدل عليه بلفظ مفرد كقولك الحيوان الناطق منتقل
بنقل قدميه فالحيوان الناطق موضوع ويقوم مقامه لفظ الانسان وهو مفرد
وقولك منتقل بنقل قدميه محمول ويقوم مقامه ماش واما الشرطية المتصلة
فلها ايضا جزءان ولكن كل جزء منهما يشتمل على قضية اما الجزء الاول وهو قولك
ان كانت الشمس طالعة يسمى مقدما ولو حذف حرف الشرط وهو قولك
ان كانت بقي الشمس طالعة وهي قضية ولكن حرف الشرط اخرجها عن كونها
قضية قابلة للتصديق والتكذيب واما الجزء الثاني وهو قولك فالكواكب
خفية فيسمى تاليا ولو حذف منه حرف الجزاء وهو الفاء لبقي قولك الكواكب
خفية وهي قضية والفرق بين هذه وبين الحملي ظاهر من وجهين احدهما ان الشرطية
المتصلة انتضمت من جزئين لا يمكن ان يدل على كل واحد من جزئيه بلفظ مفرد
بخلاف الحملية والثاني انه يمكن ان يسال عن الموضوع انه هل هو المحمول فانك
تقول الانسان حيوان ويمكن ان يسال فيقال هل الانسان هو الحيوان واما
المقدم فلا يكون هو التالي بل التالي ربما يكون غيره ولكن يكون متصلا به لازما
له وتاليا في وجوده لوجوده ويفارق الشرطية المتصلة المنفصلة من
وجهين احدهما ان المنفصلة ايضا تشتمل على جزئين كل واحد ايضا قضية
اذا حذف عنه كلمة حرف الشرط ولكن لا ترتيب بين جزئيه الا من حيث الذكر
فانك تقول العالم اما حادث واما قديم ولو عكست وقلت اما قديم واما

لفظا

قولك

منه

قولك

حادث لم يتبدل المعنى واما التالى فاذا جعل مقدما تغير المعنى فى الشرطيه المتصله
وربما كذب احدهما وصدق الاخرى والتالى ان التالى موافق للمقدم من معنى انه
يتصل به ويلازمه ولا يعانده واحد جزئى المنفصله معاند للاخر ومنفصل عنه
اذ يوجب وجود احدهما عدم الاخرى قسمة اخرى القضيه باعتبار
محمولها تنقسم الى موجبه كقولك العالم حادث والى سالبه كقولك العالم ليس
بحادث وليس هو حرف السلب والسالبه فى الشرطيه المتصله ان تسلب الاتصال
بان تقول ليس اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود والسلب فى المنفصله
ان تسلب الانفصال بان تقول ليس الحمار اما ذكرا واما اسود بل اما ذكر
واما انثى وليس العالم اما قديما واما جسما بل اما قديم واما حادث
وربما كان المقدم سالبا والتالى سالبا والشرطيه المركبة منهما موجبة
كقولك ان لم تكن الشمس طالعة فالنهار ليس بموجود فهذه موجبة لانك
اوجبت لزوم نفى النهار لنفى الطلوع وهو معنى الايجاب فى هذه القضية
وهذا مزلة قدم وكذلك قد تغلط فى الحمليه وتظن ان قولك زيد نابينا ست
بالعجميه سالبة وهى موجبة اذ معناه انه اعمى وربما يقال بالعربيه زيد
غير بصير وهى موجبة والغير بصير عبارة عن الاعمى وهو بجملته محمول
يمكن ان ويمكن ان ينفى بان يقال زيد ليس غير بصير فهذا سلب اذ سلب
غير البصير عن زيد ونسمى هذه قضية معدولة اى هى ايجاب فى التحقيق
عدل الى صيغة السلب وآية ذلك ان السلب يصح على المعدوم فيمكن ان
يقال شريك الله ليس بصيرا او المحال ليس عالما ولا يمكن ان يقال شريك
الله غير بصير كما لا يقال اعمى وهو فى لغة العجمية اظهر قسمة اخرى
القضية باعتبار موضوعها تنقسم الى شخصية كقولك زيد عالم والى غير

ح ظ وغير البصير يثبت

اث

شخصية وهي تنقسم الى مهملة ومحصورة فالمهملة ما لم تسوّر بسور يبين فيه ان
الحكم محمول على كلية الموضوع او بعضه كقولك ان الانسان في خسر اذ يحتمل
انك تريد البعض ٥ والمحصورة هي التي ذكر ذلك فيها وهي اربعة ٥ اما
موجبة كلية كقولك كل انسان حيوان او موجبة جزئية كقولك بعض
الناس كاتب او سالبة كلية كقولك لا انسان واحد حجر او سالبة جزئية
كقولك لا كل انسان كاتب او بعض الناس ليس بكاتب فيكون القضايا بهذا الاعتبار
ثمانيا شخصية سالبة شخصية موجبة مهملة سالبة مهملة موجبة
وهذه الاربع لا تستعمل في العلوم اما الشخصي المعين فلا تطلب حكمه في
العلوم اذ لا تطلب حكم زيد بل حكم الانسان ٥ واما المهملة فهي في قوة
الجزئية لانها حاكمة على الجزء لا محالة اما العموم فمشكوك ولاجل تردده
يجب ان يهجر في التعليمات فتبقى المحصورات الاربع موجبة كلية موجبة
جزئية سالبة كلية سالبة جزئية ٥ والشرطية المتصلة ايضا تنقسم
الى الكلية كقولك كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود والى الجزئية كقولك
ربما ان كانت الشمس طالعة كان الغيم موجودا ٥ واما المنفصلة فالكلية
منها ان تقول كل جسم فاما متحرك واما ساكن والجزئية ان تقول الانسان
اما ان يكون في السفينة واما ان يغرق وهذا الانقسام والتعاند ثابت
للانسان ولكن في بعض الاحوال وهو ان يكون في البحر لا في البر وعليك ان
تورد مثال السالبة الجزئية من الشرطية المتصلة والمنفصلة ٥
قسمة ثالثة القضية باعتبار نسبة محمولها الى موضوعها تنقسم
الى ممكنة كقولك الانسان كاتب الانسان غير كاتب والى ممتنعة كقولك
الانسان حجر الانسان ليس بحجر والى واجبة كقولك الانسان حيوان الانسان
ليس

فيه

لا

ليس بكاتب

حيوان فنسبة الكتابة الى الانسان نسبة الامكان ولا يلتفت الى اختلاف السلب
والايجاب في اللفظ فان المسلوب محمول بالسلب كما ان الموجب محمول
بالايجاب ونسبة الحجر الى الانسان نسبة الامتناع ونسبة الحيوان اليه
نسبة الوجوب والممكن لفظ مشترك لمعنيين اذ قد يراد به كل ما ليس
بممتنع فيدخل فيه الواجب وتكون الامور بهذا الاعتبار قسمين ممكن وممتنع
ب وقد يراد به ما يمكن وجوده ويمكن عدمه ايضا وهو الاستعمال الخاص فتكون
الامور بهذا الاعتبار ثلاثة واجبا وممكنا وممتنعا ولا يدخل الواجب في
الممكن بهذا المعنى ويدخل في الممكن بالمعنى الاول والممكن بالمعنى الاول لا
يجب ان يكون ممكن العدم بل ربما كان ممتنع العدم كالواجب فانه غير ممتنع
والممكن بذلك المعنى عبارة عن غير الممتنع فقط ٥ قسمة رابعة لكل
٢ح ب بالايجا قضية نقيض في الظاهر يخالفها في الايجاب والسلب ولكن تقاسما الصدق
والكذب سميا متناقضين وقيل ان احدهما نقيض الاخر ونعني به ان يكذب
اذا صدقت القضية ويصدق اذا كذبت القضية ولا يتحقق هذا التناقض
الا بشروط ٥ الاول ان يكون الموضوع فيهما واحدا بالحقيقة كما انه واحد
بالاسم والا لم يتناقضا فانك تقول الحمل يذبح ويشوى والحمل لا يذبح
ولا يشوى وتريد باحدهما برج الحمل فلا يتناقضان ٥ الثاني ان يكون المحمول
فيهما واحدا والا لم يتناقضا كقولك المكره مختار اي له قدرة على الامتناع
والمكره ليس بمختار اي ما خلي وشهوته فيكون اسم المختار مشتركا فيمنع
فانه التناقض كاسم الحمل في الموضوع ٥ الثالث ان لا يختلفا بالجزء والكل فانك
لو قلت عين فلان اسود واردت به الحدقة لم يناقضه قولك عينه ليس
باسود اذا اردت به نفي السواد عن جميع العين ٥ الرابع ان لا يختلفا في

القوة والفعل فانك تقول الخمر في الدن مسكر وتريد به انه مسكر بالقوة لا ينافضه
قولك الخمر في الدن غير مسكر اذا اردت نفي الاسكار بالفعل ◦ الخامس ان يسكر
يتساويا في الاضافة فيما يقع من جملة المضافات فانك تقول العشرة نصف فلا
يناقضه قولك ليس بنصف اي بالاضافة الى العشرين وغيره وتقول زيد والد وزيد
ليس بوالد وهما صادقان بالاضافة الى شخصين وبالجملة فينبغي الا تخالف احدى في شي
القضيتين الاخرى البتة الا في السلب والايجاب فتسلب احدى القضيتين ما توجبه
الاخرى بعينه من ذلك الموضوع على ذلك الوجه من غير تفاوت فان كان الموضوع
كليا ولم يكن شخصيا زاد شرط سادس وهو ان يختلفا في الكمية بان يكون احداهما
كلية والاخرى جزئية فانهما ان كانتا جزئيتين امكن ان يصدقا في مادة الامكان
كقولك بعض الناس كاتب بعض الناس ليس بكاتب وان كانتا كليتين امكن ان يكذبا
في مادة الامكان كقولك كل انسان كاتب كل انسان ليس بكاتب ◦ قسمة خامسة
كل قضية فلها عكس من حيث الظاهر ولكنه ينقسم الى ما يلزم صدقه من صدق
القضية والى ما لا يلزم ونعني بالعكس ان يجعل المحمول موضوعا والموضوع محمولا
فان بقي الصدق بعينه قيل هذه قضية منعكسة وان لم يلزم قيل انها لا تنعكس عكس
وقد ذكرنا ان القضايا المحصورة اربع سالبة كلية وهي تنعكس مثل نفسها
سالبة كلية فانه اذا صدق قولنا لا انسان واحد حجر صدق قولنا لا حجر واحدا
انسان لانه لو لم يصدق لصدق نقيضه وهو قولنا بعض الحجر انسان ولكان ذلك
البعض انسانا وحجرا وعند ذلك يكذب قولنا لا انسان واحدا حجر وهو القضية
التي وضعناها اولا على انها صادقة فدل ان السالبة الكلية تنعكس سالبة كلية
اما السالبة الجزئية فلا تنعكس فانه اذا صدق قولنا ليس بعض الناس كاتبا
لم يلزم ان يصدق قولنا ليس بعض الكاتب انسان ◦ واما الموجبة الكلية

تنعكس موجبة جزئية لا كلية فاذا صدق قولنا كل انسان حيوان صدق قولنا
بعض الحيوان انسان لا محالة ولم يصدق قولنا كل حيوان انسان ه واما
الموجبة الجزئية فتنعكس ايضا مثل نفسها فاذا صدق قولنا بعض الحيوان
انسان صدق لا محالة قولنا بعض الانسان حيوان فهذا هو النظر في قسمة
القضايا ه الفن الرابع في تركيب القضايا لتصير قياسا وهو المقصود
ولكن اول الفكر اخر العمل والنظر في ركنين احدهما في الصورة والاخر في
المادة ه الركن الاول في صورة القياس ه قد ذكرنا ان العلم اما تصور
واما تصديق وانما ينال التصور بالحد والتصديق بالحجة ه والحجة اما
قياس واما استقراء واما مثال واعتبار الشاهد بالغايب يسمى مثالا
ويدخل فيه والتعويل من هذه الجملة على القياس البرهاني ولكن لا بد من ذكر حد
القياس في الجملة حتى ينقسم بعد ذلك الى البرهاني وغيره ه والقياس عبارة
عن اقاويل الفت تاليفا يلزم من تسليمها بالذات قول اخر اضطرارا وذلك
مثل قولنا العالم مصور وكل مصور حادث فانهما قولان مولفان يلزم من
تسليمهما بالضرورة قول ثالث وهو ان العالم حادث وكذلك لو قلت ان كان
العالم مصورا فهو محدث ولكنه مصور فيلزم من تسليم هذه الاقاويل
ان العالم حادث وكذلك لو قلت العالم اما حادث واما قديم لكنه ليس
بقديم فيلزم منه انه حادث ه والقياس ينقسم الى ما يسمى اقترانيا والى
ما يسمى استثنائيا اما الاقتراني فهو ان يجمع بين قضيتين بينهما اشتراك
في حد واحد اذ كل قضية لا محالة تشتمل على محمول وموضوع فتشتمل القضيتان
على اربعة امور ولكنهما لو لم يشتركا في احد المعاني لم يحصل الازدواج والا
نتاج اذ لا ينتظم قياس من قولك العالم مصور ومن قولك النفس جوهر

وموضع انقسام القياس

بل لا بد وان يكون القضية الثانية مشاركة للاولى فى احد حديها مثل ان يقول
العالم مصور والمصور محدث فيرجع مجموع اجزاء القضيتين الى ثلاثة اجزاء
تسمى حدودا ومدار القياس عليها وهو مثل العالم والمصور والمحدث
فى مثالنا والذى يقع مكررا فى القضيتين ومشتركا يسمى الحد الاوسط
والذى يصير موضوعا فى النتيجة اللازمة وهو المقصود بان يخبر عنه يسمى
حدا اصغر كالعالم والذى يصير محمولا فى النتيجة وهو الحكم يسمى حدا اكبر
كالمحدث فى قولنا العالم محدث وهو النتيجة اللازمة من القياس والقضية
اذا جعلت جزء قياس تسمى مقدمة والقضية التى فيها الحد الاصغر تسمى
المقدمة الصغرى والتى فيها الحد الاكبر تسمى المقدمة الكبرى ولم يشتق
الاسم للمقدمتين من الاوسط فانه موجود فيهما جميعا فاما الاصغر
فلا يكون الا فى احدهما وكذا الاكبر واللازم من القياس يسمى بعد لزومه
نتيجة وقبل لزومه مطلوبا وتاليف المقدمتين يسمى اقترانا وهيئة تاليف
المقدمتين يسمى شكلا فيحصل منه ثلاثة اشكال لان الحد الاوسط اما ان يكون
محمولا فى احدى القضيتين موضوعا فى الاخرى ويسمى الشكل الاول واما
ان يكون محمولا فيهما ويسمى الشكل الثانى واما ان يكون موضوعا فيهما
جميعا ويسمى الشكل الثالث وحكم المقدم والتالى فى الشرطى المتصل
حكم الموضوع والمحمول فى انقسام تاليفه الى هذه الاشكال وتشترك
الاشكال الثلاثة فى انه لا يحصل قياس منتج عن سالبتين ولا عن جزئيتين
ولا عن صغرى سالبة وكبرى جزئية ويختص كل شكل بخواص نحن نذكرها
الشكل الاول هذا الشكل يفارق الاخرين بامرين احدهما انه لا يحتاج
فى لزوم نتيجته الى الرد الى شكل اخر وسائر الاشكال ترد الى هذا الشكل

حتى يظهر لزوم النتيجة ولهذا سمى هذا اول ٥ والاخر انه ينتج المحصورات
اعنى الموجبة الكلية والجزئية والسالبة الكلية والجزئية ٥ واما
الشكل الثاني فلا ينتج موجبة اصلا ٥ والشكل الثالث فلا ينتج كلية اصلا
وشرط انتاج هذا الشكل امران احدهما ان يكون الصغرى موجبة والاخر
ان يكون الكبرى كلية ٥ فان فقد الشرطان ربما صدقت المقدمتان ولم يلزم
النتيجة مع صدقهما بحال ٥ وحاصل هذا الشكل انك اذا وضعت قضية موجبة
صادقة فالحكم على كل محمولها حكم لا محالة على موضوعها الا ممكن ان يكون الا
كذلك سواء كان الحكم على المحمول سلبا او ايجابا وسواء كان الموضوع كليا
او جزئيا فيحصل من ذلك اربعة اضرب منتجة ولزوم هذه النتيجة ظاهر
فانه مهما صدق قولنا الانسان حيوان فكل ما صدق على الحيوان الذي هو
محمول من كونه حساسا او كونه غير حجر فلا بد وان يصدق على الانسان
لان الانسان داخل لا محالة في الحيوان وقد صدق الحكم على كل الحيوان فيكون
صادقا على بعض جزئياته لا محالة فهذا حاصل الشكل الاول وتفصيل
الاضرب الاربعة ما نذكره الضرب الاول من كليتين موجبتين مثاله
ان كل جسم مولف وكل مولف محدث فكل جسم محدث لا محالة الضرب الثاني
كليتان كبراهما سالبة وهو الاول بعينه ولكن تبدل قولك محدث بانه ليس
بقديم حتى يصير سالبا فتقول كل جسم مولف ولا مولف واحد قديم فيلزم
منه انه لا جسم واحدا قديم الضرب الثالث هو الاول بعينه ولكن نجعل
موضوع المقدمة الاولى جزئيا وذلك لا يوجب اختلاف الحكم لان كل جزئي
هو كلي بالاضافة الى نفسه فالحكم على كل محمول الجزئي حكم على ذلك الجزئي
مثاله انك تقول بعض الموجودات مولف وكل مولف محدث فيلزم لا محالة

٢ الاجود ان يقال ان فقد احد الشرطين

ان بعض الموجودات محدث وهذا قد انتظم من موجبتين صغراهما جزئية
الضرب الرابع هو الثالث بعينه ولكن يجعل الكبرى سالبة ويبدل صيغة
الايجاب بالسلب وتقول بعض الموجودات مؤلف ولا مؤلف واحدا ازلي
فيلزم منه انه لا كل موجود ازلي وقد انتظم هذا من صغرى موجبة جزئية
وكبرى سالبة كلية وبقي وراء هذا من الاقترانات اثنا عشر اقترانا لا ينتج
لانه ينتظم في كل شكل ستة عشر اقترانا لان الصغرى يحتمل ان تكون موجبة
كلية او جزئية او سالبة كلية او جزئية فتكون اربعة ثم يضاف الى كل واحدة
اربع كبريات ايضا فيحصل من ضرب اربعة في اربعة ستة عشر واذ شرطنا
ان تكون الصغرى موجبة خرجت السالبتان وما ينبني عليهما من الانتاج فيبطل
به ثمانية فتبقى موجبتان لان الموجبة الكلية الصغرى يضاف اليها اربع كبريات
اثنتان منها جزئيتان لا محالة فيبطل به اثنان ايضا اذ شرطنا في كبرى هذا
الشكل ان تكون كلية فقد رجع الى ستة ه واما الموجبة الجزئية الصغرى فلا
تضاف اليها جزئية كبرى لا سالبة ولا موجبة اذ لا قياس عن جزئيتين فيسقط
اقترانان آخران من الستة الباقية وبقي اربعة وان اردت تصويره وتشكيله فهذه صورته
كل ا ب صغرى كلية موجبة منتجة ه وكل ب ح كبرى كلية موجبة منتجة
ولا شيء من ب ح كبرى كلية سالبة منتجة ه بعض ما هو ب ح عقيم لانها كبرى
جزئية ه ه لا كل ب ح عقيم لانها كبرى جزئية ه بعض ا ب صغرى موجبة جزئية
وكل ب ح كبرى كلية موجبة منتجة ه ولا شي من ب ح كبرى كلية سالبة منتجة
وبعض ما هو ب ح عقيم لانها كبرى جزئية ه ولا كل ب ح عقيم لانها كبرى جزئية ه
فقد ركبنا على كل صغرى موجبة اربع كبريات فكان المجموع ثمانية بطل منها
اربع لانها جزئية اعني كبراها وقد شرطنا ان تكون الكبرى كلية حتى يتعدى الحكم

اى الموضوع فتبقى صغريان سالبتان جزئية وكلية وينضاف الى كل واحدة
اربع كبريات من المحصورات الاربع وكلها غير منتج على الصغرى وانا شرطنا
ان تكون الصغرى موجبة اذ الحكم على المحمول الثابت هو الذى يتعدى الى الموضوع
فاما المحمول المسلوب فمباين للموضوع فالحكم عليه لا يتعدى الى الموضوع المباين
فاذا قلت الانسان ليس بحجر حكمت على الحجر بحكم نفيا كان او اثباتا لم يتعد ذلك الى
الانسان فانك اوقعت المباينة بين الحجر والانسان بالسلب فهذا تعليل هذه
الشروط وتعليل اختصاص النتيجة باربعة اضرب من جملة ستة عشر ضربا ه

الشكل الثانى

يرجع حاصله الى ان كل قضية امكن ان نحمل على محمولها ما لم يوجد
لموضوعها فهى قضية سالبة لا موجبة اذ لو كانت موجبة لكان الحكم على كل
محمولها حكما على موضوعها لما سبق اى فى الشكل الاول فانا اذا قلنا الحكم على كل
محمول القضية الموجبة حكم على الموضوع فعلم به ان القضية سالبة اذ لو
كانت موجبة لوجد حكم المحمول للموضوع وشرط هذا الشكل ان تختلف
المقدمتان فى الكيفية لتكون احداهما سالبة والاخرى موجبة وان تكون الكبرى
كلية بكل حال وهذان الشرطان ايضا يردان ضروب هذا الشكل الى اربعة
اضرب من جملة ستة عشر ضربا كما سبق فى الشكل الاول ه

الضرب الاول

من صغرى موجبة كلية وكبرى سالبة كلية كقولك كل جسم منقسم ولا نفس
واحدة منقسمة فلا جسم واحدا نفس وبيان لزوم النتيجة من هذه بالرد الى
الشكل الاول بعكس الكبرى فانها سالبة كلية تنعكس مثل نفسها وهو ان
تقول لا منقسم واحدا نفس فيصير المنقسم موضوعا للاكبر وقد كان محمولا
للاصغر فيرجع الى الشكل الاول ه

الضرب الثانى

كليتان لكن الصغرى سالبة
كقولك لا ازلى واحدا مولف وكل جسم مولف فيلزم منه انه لا ازلى واحدا جسم

لانا وجدنا ما حكم على المحمول لا يحكم على الموضوع فنعلم

مولف جسم

لانك تعكس الصغرى وتجعلها كبرى فتقول لا واحد ازلى وكل جسم مولف فيحصل
انه لا جسم واحد ازلى كما فى الشكل الاول ثم تعكس هذه النتيجة لانها سالبة
كلية فيحصل ما ذكرناه وهو انه لا ازلى واحد جسم الضرب الثالث
من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى وهو الضرب الاول من هذا الشكل
الا ان الصغرى تجعل جزئية فتقول بعض الموجودات منقسم ولا نفس واحد
منقسم فبعض الموجودات ليس بنفس لانك اذا عكست الكبرى رجع الى الشكل
الاول الضرب الرابع جزئية سالبة صغرى وكلية موجبة كبرى كقولك
لا كل موجود مولف وكل جسم مولف فلا كل موجود جسم وهذا لا يمكن
ان يرد الى الشكل الاول بالعكس لان السالبة فيها جزئية ولا عكس لها ولو
عكس الكبرى الموجبة لا نعكس جزئية ولا قياس عن جزئيتين يصح فانما يصح
بطريقين يسمى احدهما الافتراض والاخر الخلف اما الافتراض فهو انك اذا قلت
بعض الموجودات ليس بمولف فذلك البعض كل فى نفسه فافرضه كلا
ولقبه باسم يزيله فينزل منزلة الضرب الثانى من هذا الشكل واما الخلف
فهو ان نقول ان لم يكن قولنا لا كل موجود جسم صادقا فنقيضه وهو قولنا
كل موجود جسم صادق ومعلوم ان كل جسم مولف فيلزم ان كل موجود مولف
وقد كنا وضعنا فى المقدمة الصغرى انه لا كل موجود مولف على انها صادقة فكيف
يصدق نقيضها وهذا محال فالمفضى اليه محال وانما افضى اليه فرض الدعوى
غير صادقة الشكل الثالث وهو ان يكون الاوسط موضوعا فى المقدمتين
وبرجع حاصله الى ان كل قضية موجبة فالحكم على موضوعها حكم على بعض الحكم
محمولها سواء كان سلبا او ايجابا وسواء كانت القضية الموجبة جزئية او
كلية وذلك واضح وله شرطان احدهما ان يكون الصغرى موجبة والاخر ان

تكون احدهما كلية اما الصغرى واما الكبرى ايهما كان والمنتج من هذا الشكل ستة
اضرب **الضرب الاول** من كليتين موجبتين كقولك كل انسان حيوان وكل
انسان ناطق فيلزم ان بعض الحيوان ناطق لان الصغرى تنعكس جزئية فيصير
كانك قلت بعض الحيوان انسان وكل انسان ناطق فبعض الحيوان ناطق وهو
الثالث من الشكل الاول **الضرب الثاني** من كليتين والكبرى سالبة كقولك
كل انسان حيوان ولا انسان واحد فرس فلا كل حيوان فرس وذلك لانك اذا
عكست الصغرى صارت جزئية موجبة ويرجع الى الرابع من الشكل الاول
الضرب الثالث من موجبتين الصغرى جزئية كقولك بعض الناس ابيض وكل
انسان حيوان فبعض الابيض حيوان فانك تعكس الصغرى جزئية موجبة فيرجع
الى الثالث من الشكل الاول **الضرب الرابع** من موجبتين الكبرى جزئية كقولك
كل انسان حيوان وبعض الناس كاتب فبعض الحيوان كاتب لانك اذا عكست
الكبرى جزئية صار كانك قلت كاتب ما انسان وكل انسان حيوان فيلزم
كاتب ما حيوان وتعكس النتيجة فيصير حيوان ما كاتب **الضرب الخامس**
من موجبة كلية صغرى وجزئية سالبة كبرى كقولك كل انسان ناطق ولا كل
انسان كاتب فيلزم لا كل ناطق كاتب ويتبين هذا بطريق الافتراض **الضرب**
السادس صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية كقولك بعض الحيوان
ابيض ولا حيوان واحد ثلج فبعض الابيض ليس بثلج ويظهر بعكس الصغرى
فيرجع الى الشكل الاول هذا تفصيل الاقيسة الحملية ٥ **القول في القياسات**
الاستثنائية وهو نوعان شرطي متصل وشرطي منفصل اما الشرطي تفسير
المتصل فمثاله قولك ان كان العالم حادثا فله محدث فهذه مقدمة فيها
مقدم وتالي ان استثنيت عين المقدم فيه لزم عين التالي وهو ان تقول ومعلوم

ذلك

ان العالم حادث وهو عين المقدم فيلزم منه عين التالي وهو ان له محدثا وان استثنيت نقيض التالي لزم منه نقيض المقدم وهو ان نقول ومعلوم انه ليس له محدث فيلزم منه انه ليس بحادث فاما ان استثنيت نقيض المقدم لم يلزم منه لا عين التالي ولا نقيضه فانك لو قلت لكنه ليس بحادث فهذا لا ينتج كما انك تقول ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه ليس بانسان فلا يلزم لا انه حيوان ولا انه ليس بحيوان وكذلك ان استثنيت عين التالي لم ينتج فانك ان قلت ومعلوم ان العالم له محدث لم يلزم منه نتيجة لانك اذا قلت ان كانت هذه الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر لكنه متطهر فلا يلزم منه ان الصلاة صحيحة ولا انها باطلة فهذه اربعة استثناآت لا ينتج منها الا اثنان وهو عين المقدم ينتج عين التالي ونقيض التالي ينتج نقيض المقدم فاما نقيض المقدم وعين التالي فلا ينتج الا اذا ثبت ان التالي مساو للمقدم وليس باعم منه فعند ذلك تنتج الاستثناآت الاربعة فانك تقول ان كان هذا جسما فهو مولف لكنه جسم فهو مولف لكنه مولف فهو جسم لكنه ليس بجسم فليس بمولف لكنه ليس بمولف فليس بجسم فاما اذا كان التالي اعم من المقدم كالحيوان بالنسبة الى الانسان ففي نفي الاعم نفي الاخص اذ في نفي الحيوان نفي الانسان وليس في نفي الاخص نفي الاعم اذ ليس في نفي الانسان نفي الحيوان نعم في اثبات الاخص اثبات الاعم اذ في اثبات الانسان اثبات الحيوان وليس في اثبات الحيوان اثبات الانسان النوع الثاني الشرطي المنفصل وهو ان نقول العالم اما حادث واما قديم فهذا ينتج فيه اربعة استثناآت فانك تقول لكنه حادث فليس بقديم لكنه ليس بحادث فهو قديم لكنه قديم فليس بحادث لكنه ليس بقديم فهو حادث فاستثناء

عين كل واحد ينتج نقيض الاخر واستثناء نقيض كل واحد ينتج عين الاخر
وهذا بشرط الحصر في قسمين فان كان في ثلاثة فاستثناء عين واحد ينتج
نقيض الاخرين لقولك هذا العدد اما اكثر واما اقل واما مساو لكنه اكثر
فبطل ان يكون اقل او مساويا فاما استثناء نقيض الواحد فيوجب احد
الباقيين لا بعينه كقولك لكنه ليس مساويا فيوجب انه اما اقل واما اكثر
وان لم يكن الاقسام حاصرة كقولك زيد اما بالحجاز واما بالعراق وهذا
العدد اما خمسة واما عشرة واما كذا وكذا فاستثناء عين واحد ينتج
بطلان الاخر فاما استثناء نقيض الواحد لا ينتج الا الانحصار في الباقي
الذي لا ينحصر فهذه اصول الاقيسة وتكملة الكلام بذكر اربعة امور
قياس الخلف والاستقراء والمثال والقياسات المركبة.:. اما قياس الخلف
فصورته ان تثبت مذهبك بابطال نقيضه ويبطل نقيضه بان تلزم عليه
محالا وذلك بان تضيف اليه مقدمة ظاهرة الصدق وينتج منه نتيجة ظاهرة
الكذب ثم تقول النتيجة الكاذبة لا تحصل الا من قياس في مقدماته كذب
واحدى المقدمتين ظاهرة الصدق فيتعين الكذب في المقدمة الثانية التي هي
مذهب الخصم ٥ مثاله ان يقول القايل كل نفس فهو جسم فتقول كل نفس
فهو جسم وكل جسم فهو منقسم فاذن كل نفس فهو منقسم وهذا ظاهر
الكذب في نفس الانسان فلا بد وان يكون في مقدماته المنتجة كذب لكن قولنا
كل جسم منقسم ظاهر الصدق فبقي الكذب في قولنا كل نفس جسم فاذا
بطل ذلك ثبت ان النفس ليس بجسم ٥ اما الاستقراء فهو ان تحكم من جزئيات
كثيرة على الكلي الذي يشمل تلك الجزئيات كقول القايل كل حيوان فعند المضغ
يحرك فكه الاسفل فانا راينا الفرس والانسان والثور وساير الحيوانات

كذا وهذا صحيح ان امكن استقراء جميع الحيوانات حتى لا يشذ واحد فعند ذلك
ينتظم قياس في الكل الاول وهو ان كل حيوان ففرس وانسان وكذا وكل فرس
وانسان وكذا فيحرك فكه الاسفل فيلزم ان كل حيوان فيحرك فكه الاسفل
ولكن اذا احتمل ان يشذ واحد لم يفد اليقين كالتمساح الذي يحرك فكه الاعلى
اذ لا يبعد ان يطرد حكمه في الالف الا في الواحد فالاعتماد على الاستقراء انما يصلح
في الفقهيات لا في اليقينيات وفي الفقهيات كل ما كان الاستقراء اشد استقصاء
واقرب الى الاستيفاء كان اكد في تغليب الظن واما المثال فهو الذي
تسميه الفقهاء والمتكلمون قياسا وهو الحكم من جزئي على جزئي اخر
يماثله في امر من الامور كمن ينظر الى البيت فيراه حادثا ويراه مصورا
ثم ينظر الى السماء فيراه مصورا فينقل الحكم اليه ويقول جسم مصور
فيكون حادثا قياسا على البيت وهذا لا يفيد اليقين ولكن يصلح لتطييب القلب واقناع
النفس في المحاورات وكثيرا ما يستعمل في الخطابة ونعني بالخطابة المحاورات
الجارية في الخصومات والشكايات والاعتذارات وفي الذم والمدح وفي تفخيم
الشيء وتحقيره وما يجري هذا المجرى فاذا قيل لمريض اشرب هذا فانه ينفعك
فيقول لم فيقال لان المريض الفلاني شربه فنفعه مالت نفسه الى القبول ولم يطالب
بان يصح عنده اولا بانه ينفع كل مريض او يبين ان مرضه كمرضه وحاله في السن
والقوة والضعف وساير الامور كحاله ولما احس الجدليون بضعف هذا
الفن اخذوا تواطؤا طريقا وهو ان قالوا نبين ان الحكم في الاصل معلل بهذا المعنى
وسلكوا في اثبات العلة طريقين سموا احدهما الطرد والعكس وهو انهم
قالوا نظرنا الى كل ما هو مصور فهو محدث وكل ما ليس بمصور فليس بمحدث
وهذا يرجع الى الاستقراء وهو غير مفيد لليقين من وجهين احدهما

اسمي مصورا حادثا
يصح

١٥ 15

ان استيفا جميع الاحاد غير ممكن فلعله شذ عنه واحد والاخر انه في استقرايه
هل تصفح السماء فان لم يتصفح فاذن لم يتصفح الكل بل تصفح الفا مثلا الا واحدا
ولا يبعد ان يخالف حكم الواحد الالف كما ذكرناه في التمساح وان تصفح السما
وعرف انه محدث لكونه مصورا فهو محل النزاع وقد بان انه قبل صحة مقدمة
القياس فاي حاجة به الى القياس ان يثبت له ذلك **الطريقة الاخرى**
السبر والتقسيم وهو انهم قالوا نسبر اوصاف البيت مثلا ونقول انه
موجود وجسم وقايم بنفسه ومصور وباطل ان يكون محدثا لكونه موجودا
وقايما بنفسه اوكذا اوكذا اذ يلزم ان يكون كل موجود وقايم بنفسه ان
محدثا فثبت ذلك لانه مصور وهذا فاسد من اربعة اوجه الاول انه يحتمل
ان يقال ليس الحكم معللا في الاصل بعلة من هذه العلل التي هي اعم بل بعلة قاصرة مقصور
على ذاته لا تتعداه لكونه بيتا مثلا وان ثبت ان غير البيت حادث فيكون
معللا بما يجمع البيت وذلك الشي ولا يتعدى الى السماء والثاني ان هذا انما عنه شى
يصح اذا استقصا جميع اوصاف الاصل حتى لا يشذ والحصر والاستقصا ليس
بهين فلعله شذ وصف عن السبر هو العلة واكثر الجدليين لا يهتمون بالحصر
بل يقولون ان كان فيه علة اخرى فابرزها ويقولون لو كان لادركته انا
وانت كما انه لو كان بين ايدينا فيل لادركناه واذ لم ندركه حكمنا بنفيه وهذا بل الخصم
ضعيف اذ عجز الخصمين عن الادراك في الحال وفي طول العمر لا يدل على العدم
وليس هذا كالفيل فانه قط لم يعهد فيل قايم بين ايدينا ولم نشاهده في الوقت
وكم من المعاني الموجودة وقد طلبناها ولم نعثر عليها في الحال ثم عثرنا
عليها في المال والثالث انه وان يسلم الاستقصا فمهما كانت الاوصاف
اربعة فابطال ثلاثة لا يوجب ثبوت الرابع اذ الاقسام في التركيب

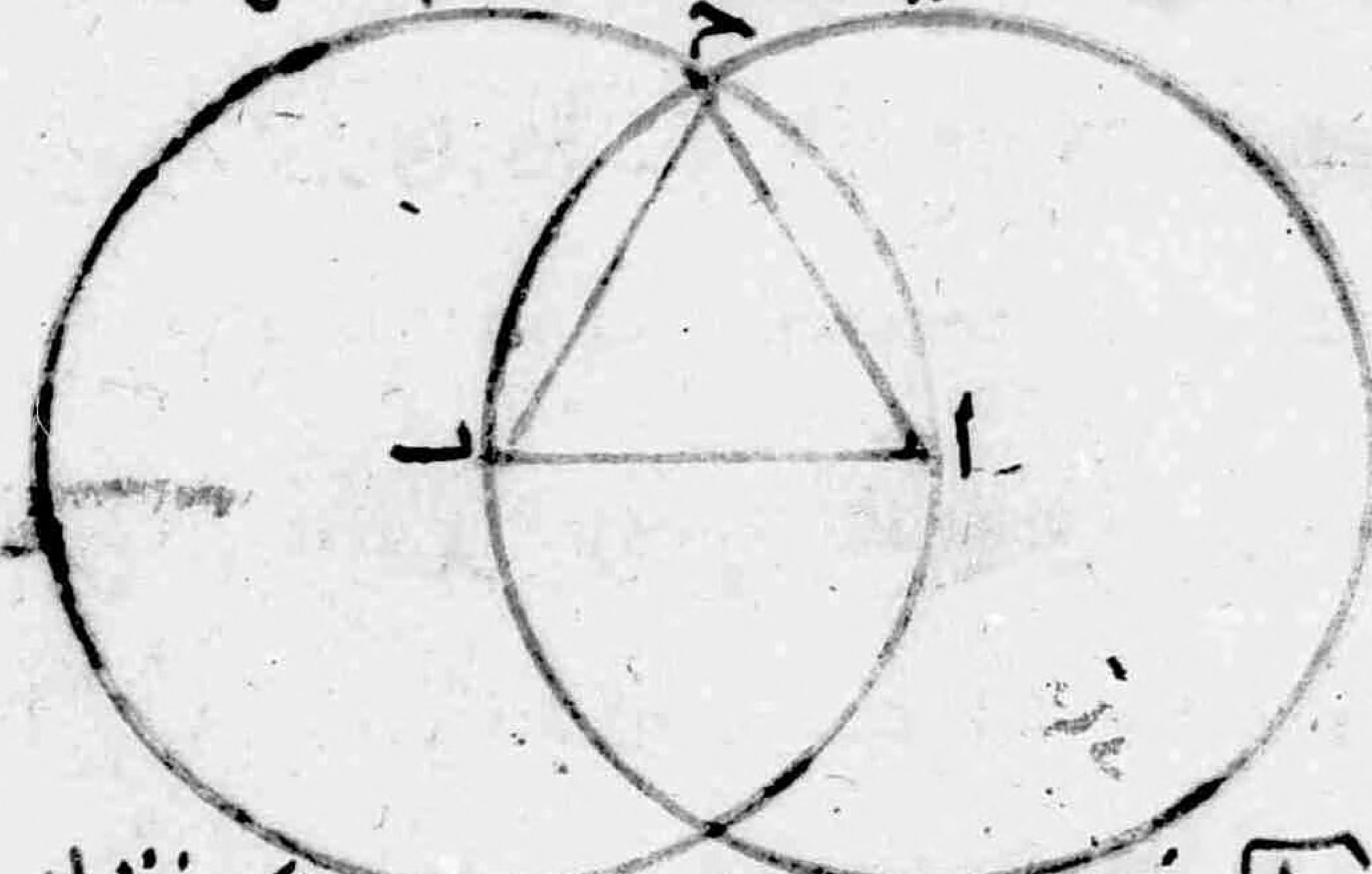
تزيد على اربعة اذ يحتمل ان يكون لكونه موجودًا او جسمًا او قايمًا بنفسه
او مصورًا او بينًا او لكونه بينًا وجسمًا او بينًا ومصورًا او بينًا وقايمًا
بنفسه او بينًا وموجودًا او جسمًا ومصورًا او جسمًا وقايمًا بنفسه
او جسمًا وموجودًا او قايمًا بنفسه وموجودًا او غير ذلك من التركيبات
من اثنين اثنين او من ثلاثة ثلاثة فكم من حكم لا يثبت ما لم تجتمع امور كالسواد
للحبر بشرط العفص والزاج والجمع بالماء واكثر الاحكام معللة بامور مركبة
فكيف يكفي ابطال المفردات ٥ الرابع انه ان سلم الاستقصا وسلم انه
بطل ثلاثة وانه لا يبقى الا رابع فهذا يدل على ان الحكم ليس في الثلاثة وانه
لا يعدوا الرابع ولكنه لا يدل على انه منوط بالرابع لا محالة بل يحتمل ان
ينقسم المعنى الرابع الى قسمين ويكون الحكم في احد القسمين دون الاخر
فابطال ثلاثة تدل على ان المعنى لا يعدو الرابع ولا يدل على انه العلة وهذا
منزله قدم فانه لو قسم اولًا وقال وصفه انه موجود وقايم بنفسه وجسم
ومصور بصفة كذا ومصور بصفة اخرى لكان ابطال ثلاثة لا يوجب ان
يتعلق الحكم بالمصور المطلق بل باحد قسمي المصور فهذا اكشف هذه الادلة
الجدلية ولا يصير ذلك برهانيًا ما لم يقل كل مصور محدث والسماء مصور
فهو محدث فان نوزع في قوله كل مصور محدث فلا بد من اثباته ولا يتبين
ذلك بان يرى مصورًا اخر محدثًا ولا الف مصور محدثًا بل صارت هذه
المقدمة مطلوبة فيجب اثباتها بمقدمتين مسلمتين او بطريق من الطرق
المذكورة لا محالة فهذا حكم المثال ٥ واما القياسات المركبة
فاعلم ان العادة في الكتب والتعليمات غير جارية بترتيب الاقيسة على
التحرير الذي رتبناها ولكن تورد مشوشة اما مع زيادة مستغنى عنها

النحو

لا

يثبت

واما مع حذف احد المقدمتين اما [illegible] او [illegible] الى [illegible] وما يورد
مشوش الترتيب فما ليس على ذلك النمو وا[illegible] اليه فهو قياس منتج [illegible]
[illegible] رؤطه فهو منتج ك ومثال
التركيب هو [illegible] من [illegible] وهو انه اذا كان معنا خط اب واردنا
ان نبني عليه مثلثا متساوي الاضلاع ونقيم البرهان على انه متساوي [illegible]
فنقول مهما جعلنا نقطة آ مركزا ووضعنا عليه طرف البركار وفتحناه الى
نقطة ب ورسمنا دايرة حول مركز آ ووضعنا عليه طرف البركار وفتحناه الى
نقطة آ ورسمنا دايرة حول مركز ب



فالدايرتان متماثلتان لانهما على بعد
واحد ومتقاطعتان لا محالة على
نقطة ج فنخرج من موضع التقاطع
خطا مستقيما الى نقطة آ وهو خط ج ا ونخرج خطا اخر مستقيما من نقطة
ج الى نقطة ب وهو ج ب فنقول هذا المثلث الحاصل بين نقطة اج ب متساوي
الاضلاع ك وبرهانه ان خطي اب اج متساويان لانهما خرجا من مركز دايرة
واحدة الى محيطها وهكذا خطا ب ا ب ج متساويان لمثل هذه العلة وخطا
اج و ب ج متساويان لانهما ساويا خطا واحدا بعينه وهو خط اب
فاذن النتيجة ان المثلث متساوي الاضلاع فهكذا جرت العادة باستعمال
المقدمات ها هنا واذا رددت الى الحقيقة والت[illegible] النتيجة [illegible]
اربعة اقيسة كل قياس من مقدمتين الاول هو ان [illegible]
لانهما خرجا من مركز دايرة [illegible] الى محيطها وكل خطين [illegible]
من المركز الى المحيط فهما [illegible]

فجعلنا نقطة ب مركزا

خط مثلث

الى محيطها

ب آ ب ج

ان خطي آ ب ب ج ايضا متساويان بمثل هذا القياس ه الثالث ان خطي آج ب ج متساويان لانهما خطان يساويا خط آب وكل خطين يساويا شيئا واحدا بعينه فان هما متساويان ه الرابع ان شكل آ ب ج يحيط به ثلاثة خطوط متساوية وكل شكل يحيط به ثلاثة خطوط متساوية فهو مثلث متساوي الاضلاع فشكل آ ب ج المبني على خط آ ب مثلث متساوي الاضلاع هذا ترتيبه الحقيقي ولكن بتيسيرها نجد في بعض المقدمات لوضوحها فلينتبه لهذا وهذا هو القول في صورة القياس ه القول في مادة القياس مادة القياس هي المقدمات فان كانت صادقة يقينية كانت النتائج صادقة يقينية وان كانت كاذبة لم ينتج الصادقة وان كانت ظنية لم ينتج اليقينية وكما ان الذهب مادة الدينار والتدوير صورته وقد يختل الدينار تارة باعوجاج صورته وبطلان استدارته بان يكون مستطيلا فلا يسمى دينارا وتارة بفساد مادته بان يكون حديدا او نحاسا فكذلك القياس تارة يفسد بفساد صورته وهو ان لا يكون على شكل من الاشكال السابقة وتارة بفساد مادته وان صحت صورته وهو ان يكون المقدمة ظنية او كاذبة وكما ان الذهب له خمس مراتب المرتبة الاولى ان يكون ابريزا خالصا محققا والثاني ان لا يكون في تلك الدرجة ولكن يكون فيه غش ما لا يظهر البتة الا للناقد البصير الثالث ان يكون فيه غش يظهر لكل ناقد ويمكن ان يشعر به غير الناقد ايضا ويتنبه له والرابع ان يكون زيفا من نحاس ولكن مموه تمويها لطيفا يكاد يغلط الناقد مع انه لا ذهب فيه اصلا الخامس ان يكون مموها تمويها يظهر لكل احد انه تمويه فكذلك للمقدمة خمسة احوال ه الاولى ان يكون صادقة يقينية بلا شك ولا شبهة والقياس الذي ينتظم منها يسمى برهانيا ه والثانية

ج ا
وكل خطين
يساويا خطا
بعينه فهما
متساويان

فيه

غير

خطا في نسخة ويساويان

ان يكون مقاربا لليقين على وجه يعسر الشعور بامكان الخطاء فيه ولكن يتطرق
اليه امكان اذا اتانق الناظر فيه والقياس المرتب منه يسمى جدليا والثالثة
ان يكون المقدمات ظنية ظنا غالبا ولكن تشعر النفس بنقيضها وتتسع لتقدير
الخطاء فيه والقياس المرتب منه يسمى خطابيا والرابعة ما صور صورة ٢٠ المركب
اليقينيات بالتلبيس وليس ظنيا ولا يقينيا والحاصل منه يسمى مغالطيا
وسوفسطائيا والخامس هو الذي يعلم انه كاذب ولكنه تميل النفس اليه
بنوع تخييل والقياس الحاصل منه يسمى شعريا ولا بد من شرح هذه المقدمات
وكل مقدمة ينتظم منها قياس ولم تثبت تلك المقدمة بحجة ولكن اخذت على
انها مقبولة مسلمة فانها لا تعدو ثلاثة عشر قسما الاوليات والمحسوسات
والتجربيات والمتواترات والقضايا التي لا يخلو الذهن عن حدودها الوسطى
وقياساتها والوهميات والمشهورات والمقبولات والمسلمات والمشبهات
والمشهورات في الظاهر والمظنونات والمخيلات اما الاوليات فهي
التي تضطر غريزة العقل بمجردها الى التصديق بها كقولك الاثنان اكثر من
الواحد والكل اعظم من الجزء والاشياء المساوية لشيء واحد متساوية
فان من قدر نفسه عاقلا ولم يقدر الا مجرد العقل ولم يقدر تعلما وتخلقا
بخلق بل قدر انه خلق دفعة واحدة عاقلا وعرضت هذه القضايا عليه
وثبت في نفسه تصورها اعني اذا تصور معنى الكل ومعنى الجزء ومعنى الاكثر
فلا يمكنه ان لا يصدق بان الكل اكثر من الجزء هذا في كل كيف ما كان وليس
ذلك من الحس اذ الحس لا يدرك الا واحدا او اثنين او اشياء محصورة وهذا
حكم ثابت في العقل كليا لا يمكن ان يقدر العقل منفكا عنه قط والمحسوسات
مثل قولنا الشمس مستنيرة وضوء القمر يزيد وينقص والتجربيات

ما يحصل من مجموع العقل والحس كعلمنا بان النار محرقة والسقمونيا تسهل
والخمر تسكر فان الحس يدرك السكر عقيب شرب الخمر مرة بعد اخرى على
التكرر فيتنبه العقل لكونه موجبا له اذ لو كان اتفاقيا لما اطرد في
الاكثر فيستعد [illegible] في الذهن علم يدركه موثوق به والمتواترات
ما علم باخبار جماعة كعلمنا بوجود المدينة ومكة وان لم نبصرهما
ومهما استحال التشكك فيه سمي متواترا ولا يجوز ان يقاس البعض على
البعض فيقال لمن في وجود معجزة من نبي ينبغي ان تصدق بها الا ان النقل
فيها متواتر كما في وجود النبي لانه يقول ليس يمكنني ان اشكك نفسي في وجوده
ويمكنني ان اشكك نفسي في وجود هذا فلو كان هذا مثل هذا لما قدرت على
التشكك فلا بد وان يمهل الى ان يتواتر عنده تواترا يستحيل معه الشك
ان كان متواترا واما ال[illegible]ايا التي قياساتها معها في الطبع فهي قضايا
لا تثبت في النفس الا بحد و[illegible]طي ولكن لا يعزب عن الذهن الحد الاوسط
فيظن الانسان انها مقدمة اولية عرفت بغير وسط وهو على التحقيق
معلوم بوسط ولا معنى للقياس الا طلب الحد الاوسط والا فالاكبر
والاصغر موجودان في نفس المسألة المطلوبة مثاله انك تعلم ان الاثنين
نصف الاربعة على البديهة وهذا معلوم بوسط وهو ان النصف احد
جزئي الجملة المساوي للآخر والاثنين من الاربعة احد جزئيه المتساويين
فكان نصفا فالدليل عليه انه لو قيل كم سبعة عشر من اربعة وثلاثين
ربما لم يقدر على البديهة ان يحكم بانها نصفها ما لم يقسم اربعة وثلاثين
بقسمين متساويين ثم ينظر الى كل قسم فيراه سبعة عشر فيعلم انه نصف
وان كان هذا ايضا حاضرا في الذهن فاعتبر ذلك في عدد كثير او ابدل

النصف بالعشر والسدس وغيره فالمقصود المثال وبالجملة فلا نستبعد ان
يكون الشئ معلوما بوسط ولكن الذهن لا ينتبه لكونه بوسط وبقياس فليس
كل ما يثبت على وجه يتنبه الانسان لوجهه فثبوت الشئ في الذهن شئ
والشعور بوجه ثبوته والتعبير عنه شئ آخر ٥ والوهميات هي
مقدمات باطلة ولكنها قويت في النفس قوة تمنع من امكان الشك فيه وذلك
من اثر الوهم في امور خارجة عن المحسوسات لان الوهم لا يقبل شيئا الا على
وفق المحسوسات التي الفها مثل حكم الوهم باستحالة موجود لا اشارة الى
جهته ولا هو داخل العالم ولا خارجه وكعلمه بان الكل ينتهي الى خلاء او
ملاء اعني وراء العالم او كحكمه بان الجسم لا يزيد من نفسه ولا يكبر الا بان
يضاف اليه زيادة من خارج وانما سبب حكم الوهم بهذا ان هذه الامور
ليست موافقة للحس فلا تدخل في الوهم وانما علم بطلانه من حيث انه لو
كان كل ما لا يدخل في الوهم باطلا لكان نفس الوهم باطلا فان الوهم لا يدخل
في الوهم بل الوهم والقدرة وكل صفة لا تدركها الحواس الخمس لا يدركها
الوهم وانما تعرف غلطه في امثال هذه المسايل المعينة من حيث انها لازمة
عن اقيسة رتبت من اوليات تساعد الوهم على قبولها ونسلم ان القياس
اذا رتب من الاوليات كانت النتيجة صادقة ثم اذا حصلت النتيجة كاع
عن قبول النتيجة فعلم بذلك ان امتناعه عن القبول لمكان طباعه فانه ينبو
عن قبول ما ليس على نحو المحسوسات ٥ واما المشهورات فهي
القضايا التي لا يعول فيها الا على مجرد الشهرة ويظن العوام والظاهريون
من اهل العلم انها اوليات لازمة في غريزة العقل مثل قولك الكذب قبيح
والبرئ ينبغي ان لا يعاقب ولا يدخل الحمام بلا ميزر بحيث تنكشف العورة

والعدل واجب والظلم قبيح وامثاله وهذه امور تكررت على السمع من
الصبا ويتفق عليها العباد لمصالح معايشهم فتسارع النفس الى قبولها في البلاد
لكثرة الالف وربما يؤيدها مقتضيات الاخلاق من الرقة والحياء ولو قدر
الانسان نفسه وقد خلق عاقلا ولم يؤدب باستصلاح ولم يتشبث بخلق والجبن
ولم يانس باعتياد واوردت على عقله هذه القضايا امكنه الامتناع عن قبولها باعتياد
لا كقولنا الاثنان اكثر من الواحد وقد يكون بعض هذه المقدمات صادقة
لكن بشرط دقيق او ببرهان فيظن انها صادقة مطلقا كما يظن ان قول القايل
ان الله تعالى قادر على كل امر صادق وهو مشهور وانكاره مستقبح وليس
بصادق فانه ليس قادرا على ان يخلق مثل نفسه بل ينبغي ان يقال هو قادر
على كل امر ممكن في نفسه ويقال هو عالم بكل شيء وليس عالما بوجود مثل بجود
له وهذه المشهورات قد تتفاوت في القوة والضعف بحسب اختلاف الشهرة
واختلاف العادات والاخلاق وقد تختلف في بعض البلاد وفي بعض ارباب
الصنايع فليس المشهور عند الاطباء مشهورا عند النجارين ولا بالعكس
والمشهور ليس نقيضا للباطل بل نقيض المشهور الشنيع ونقيض الباطل
الحق ورب حق شنيع ورب باطل محمود مشهور ولا شك في ان الاوليات محبوب
وبعض المحسوسات والمتواترات والمجربات مشهورة ولكنا قصدنا بهذا
ما ليس فيه الا الشهرة فقط ٥ واما المقبولات فهي المقبولة من افاضل
الناس واكابر العلماء ومشايخ السلف اذا تكرر نقل ذلك منهم وفي كتبهم
وانضاف الى ذلك حسن الظن بهم فان ذلك يثبت في النفس ثبوتا تاما ٥
واما المسلمات فهي التي يسلمها الخصم وكان مشهورا بين الخصمين
فقط فانه يستعمل عليه دون غيره ولا يفارق المشهور الا في العموم

والخصوص فان المشهورة تسلمه العامة وهذا يسلمه الخصم فقط ٥ واما المشبهات فهي التي يحتال في تشبيهها بالاوليات والتجربيات والمشهورات ولا تكون بالحقيقة كذلك ولكنها تقاربها في الظاهر ٥ واما المشهورات في الظاهر وهو الذي يقبله كل من سمعه كافة ببادي الراي واول النظر واذا تؤمل وتعقب وجد غير مقبول واحس بكونه فاسدا كقول القايل انصر اخاك ظالما او مظلوما فان النفس تسبق الى قبوله الى ان تتامل فتعلم ان نصرته ظالما ليس بواجب ٥ واما المظنونات فما تفيد غلبة الظن مع الشعور بامكان نقيضه كما ان من خرج ليلا يقال انه خاين اذ لو لم يكن خاينا لم يخرج ليلا وكما يقال ان فلانا يناجي العدو فهو عدو ايضا مع انه يحتمل ان تكون مناجاته اياه خداعا له او حيلة عليه لاجل الصديق ٥ واما المخيلات فهي مقدمات يعلم انها كاذبة ولكنها تؤثر في النفس بالترغيب والتنفير كما تشبه الحلاوة بالعذرة فتنفر النفس عنها مع العلم بانه كذب فهذه هي المقدمات فلنذكر الان مظان استعمالها ٥ القول في مجاري هذه المقدمات اما الخمسة الاولى فانها تصلح للاقيسة البرهانية وهي الاولية والحسية والتجربية والتواترية والتي قياساتها معها في الطبع وفايدة البرهان ظهور الحق وحصول اليقين ٥ واما المشهورات والمسلمات فهي مقدمات القياس الجدلي ٥ واما الاوليات وما معها فلو وقعت في الجدل كان اقوى ولكن انما تستعمل في الجدل من حيث انها مسلمة بالشهرة اذ لا تفتقر صناعة الجدل الى اكثر منه ٥ وللجدل فوايد الاولى افحام الخصم اذا كان فضوليا او مبتدعا يسلك غير طريق الحق ويكون فهمه قاصرا عن معرفة الحق بالبرهان فيعدل معه الى المشهورات التي يظن انها واجبة القبول بالحق ويبطل عليه رايه

الحاصل كل فضولي ومبتدع يسلك

غير

الفاسد بهاه الثانى ان من اراد ان يلقن الاعتقاد الحق وكان مرتفعا عن
درجة العوام وكان لا يقنع بالكلام الخطابى الوعظى ولم ينته الى ذروة
التحقيق بحيث يطيق الاحاطة بشروط البرهان فانه يمكن ان يغرس فى نفسه
الاعتقاد الحق بالاقيسة الجدلية وهو اكثر الفقهاء وطلبة العلم ه
الثالث ان المتعلمين للعلوم الجزئية مثل الطب والهندسة وغيرهما لا
يمكن ان يعرف مقدمات تلك العلوم ومباديها هجوما بالبرهان فى اول
الامر ولو صودر عليه لم تسمح نفوسهم بتسليمها فتطيب نفوسهم عليها
باقيسة جدلية من مقدمات مشهورة الى ان يمكن تعريفها بالبرهان الرابع
ان من طباع الاقيسة الجدلية انه يمكن ان ينتج منها طرفى النقيض فى المسلة
واذا فعل ذلك وتامل موضع الخطا ربما انكشف وجه الحق فى ذلك
النقيضين ويكفى هذا القدر من صناعة الجدل والا فهو كتاب براسه ولا
حاجة الى الاشتغال بحكاية ذلك ه واما التوهيمات والمشبهات
فانها مقدمات الاقيسة المغالطية ولا فايدة لها اصلا الا ان يعرف
ليحذر ويتوقى وربما يمتحن بها فهم من لا يدرى انه قاصر فى العلم او كامل
حتى ينظر كيف يقضى عنه فاذ ذاك يسمى قياسا امتحانيا وربما يستعمل
فى فضح من يخيل الى العوام انه عالم ويستتبعهم فيناظر بذلك بين ايديهم
ويظهر لهم عجزه عن ذلك بعد ان يعرفوا فى الخفية وجه الغلط فيه حتى
يعرفوا قصوره فلا يقتدوا به وعند ذلك يسمى قياسا عناديا ه
واما المشهورات فى الظاهر والمظنونات والمقبولات فتصلح لان تكون
مقدمات القياس الخطابى والفقهى وكلما لا يطلب به اليقين ولا يخفى
فايدة الخطابة فى استمالة النفوس وترغيبها فى الحق وتنفيرها عن الباطل

من طلبة
عن انفسهم
صودروا
تعريفها
التوهيمات
امتحانيا
افضاح
الخفية
والمظنونات

وكذا فايدة الفقه وفي الخطابه كتاب براسه ولا حاجه الى حكايته واما المهملات
فهي مقدمات الاقيسه الشعريه فان استعملت الاوليات وما معها في الخطابه
او الشعر لم يكن استعمالها الا من حيث الشهرة والتخييل وما وراء ذلك فليس والتخييل
بشرط فيه وليس يحتاج الا الى بيان البرهاني ليطلب والمغالطي ليتقى فلنقتصر
في الحكايه عليها ٥ خاتمة القول في القياس ٥ نذكر مثارات الغلط
ليحذر وهي عشرة الاول ان الاحتجاجات في الاغلب تجري مشوشه ويثور ليحترز منها
منها غلط كثير فينبغي ان يتعود الناظر ردها الى الترتيب المذكور ليعلم انه
قياس ام لا وان كان فهو من اي نوع من الانواع ومن اي شكل من الاشكال ومن
اي ضرب حتى ينكشف له موضع التلبيس ان كان الثاني ان يلاحظ الحد الاوسط
ويتامله تاملا شافيا ليكون وقوعه في المقدمتين على وجه واحد فانه ان البته
تطرق عليه ادنى تفاوت بزياده ونقصان فسد القياس وانتج غلطا مثاله
انا ذكرنا ان السالبة الكليه تنعكس مثل نفسها فلو قال قايل لا دن واحد في شراب
صدق وعكسه وهو انه لا شراب واحد في دن لا يصدق وهذا سببه انه
لم يراع شرط العكس بل الواجب ان يقال ولا دن واحد شراب فلا شراب
واحد دن وهذا صادق فاما اذا زيد في قيل لا دن واحد في شراب
فعكسه هو انه لا شي واحد مما هو في الشراب دن فهو ايضا صادق
وموضع الغلط ان المحمول في هذه القضيه هو قولك في شراب لا مجرد
الشراب فينبغي ان يصير هو بكماله موضوعا في العكس واذا اراعيت
ذلك صدق العكس الثالث ان يراعي الحد الاصغر والحد الاكبر حتى لا
يكون بينهما وبين طرفي النتيجه تفاوت البته فان القياس يوجب اجتماع
الحدين من غير تفاوت وهذا يعرف بما ذكرناه في شروط النقيض الرابع

ان يتامل في الحدود الثلاثة وطرفي النتيجة حتى لا يكون فيها اسم مشترك
فان الاسم ربما يكون واحدا والمعنى متعدد فلا يصح القياس وهذا ايضا
يعرف من شروط النقيض الخامس ان يراعي حروف الضمير مراعاة
محققة فانه تختلف جهات احتمالها ويثور منه غلط كما لو قال كل ما
عرفه العاقل فهو كما عرفه فقوله هو ربما يرجع الى المعلوم وربما يرجع
الى العالم اذ يقول وهو قد عرف العجز فهو اذن عجز السادس الا يقبل
المهملات فانها تحتمل الصدق ولو حصر نبه العقل لكونه كاذبا فاذا قال
الانسان في خسر قبلته النفس وصدقت به ولو حصر وقيل كل انسان فهو لا
محاله في خسر لتنبه العقل لكون ذلك غير واجب على العموم واذا قيل صديق
عدوك عدوك قبلته النفس واذا حصر قيل كل من هو صديق عدوك فهو لا حصر
بد وان يكون عدوك تنبه العقل لكون ذلك غير واجب بالضرورة على العموم
السابع انك قد تصدق بمقدمة في القياس ويكون سبب التصديق انك طلبت بذهنك
له نقيضا في الظاهر فما وجدته ولا يوجب هذا التصديق يقينا صادقا اذا علمت
انه ليس له نقيض في نفسه لا انك لم تجده فانه ربما يكون وانت لا تجده في الحال عجزه
كتصديقك بقول القايل ان الله قادر على كل امر لا يخطر لك شيء الا وتصدق
بانه قادر عليه الى ان يخطر لك انه لا يقدر على خلق مثله فتتنبه لخطايك
في التصديق بل الصادق انه قادر على كل امر ممكن في نفسه وهذا ليس له
نقيض البته الثامن ان يراعى حتى لا يجعل المسله مقدمة في القياس فتكون قد
صادرت على نفس المطلوب كما يقال الدليل على ان كل متحرك يحتاج الى
محرك ان المتحرك لا يتحرك بنفسه فان هذا نفس الدعوى وقد غير لفظه
وجعل دليلا التاسع ان لا يصحح الشيء بامر لا يصح ذلك الامر الا بالشيء

كما يقال ان النفس لا تموت لانها فاعلة على الدوام ولا يعلم انها فاعلة على الدوام ما لم يعلم انها لا تموت وبذلك يثبت دوام فعلها العاشر ان يحترز عن الوهميات والمشهورات والمشبهات ولا تصدق الا بالاوليات والحسيات وما معها فاذا راعيت هذه الشروط كان قياسك لا محالة صادق النتيجة وحصل به يقين لا شك فيه ولو اردت ان تشكك نفسك فيه لم تقدر عليه ٥

الفن الخامس في لواحق كتاب القياس والبرهان يعطف فايدتها عليه

وهي فصول اربعة ٥ الفصل الاول في المطالب العلمية واقسامها ويعني بها الاسولة التي تقع في العلوم وهي اربعة مطلب هل وهو سوال عن وجود الشي ٥ ومطلب ما وهو سوال عن ماهية الشي ٥ ومطلب اي وهو سوال عن فصل الشي الذي يفصله عن جنس شاركه فيه ٥ ومطلب لم وهو طلب العلة ٥ اما مطلب هل فهو على وجهين احدهما عن اصل الوجود كقولك هل الله موجود وهل الخلا موجود ٥ والثاني عن حال الشي كقولك هل الله مريد وهل العالم حادث ٥ ومطلب ما على وجهين احدهما تعرف مراد المتكلم بلفظه لتفسره كما اذا قال عقار فتقول ما الذي تريد به فيقول خمر ٥ والثاني ان تطلب حقيقة الشي في نفسه كما تقول ما العقار فيقول هو الشراب المسكر المعتصر من العنب ٥ ومطلب ما بالمعنى الاول يتقدم على مطلب هل فان من لم يفهم الشي لا يسال عن وجوده وبالمعنى الثاني يتاخر عن مطلب هل لان ما لا يعلم وجوده لا تطلب ماهيته ٥ ومطلب اي فانه سوال عن الفصل والخاصة ٥ ومطلب لم على وجهين احدهما عن علة الوجود كقولك لم احترق هذا الثوب فتقول لانه وقع في النار ٥ والاخر سوال عن علة الدعوى وهو ان تقول لم قلت ان الثوب وقع في النار فتقول لاني وجدته محترقا ٥ ومطلب ما واي للتصور ومطلب هل ولم للتصديق ٥

وجود

الفصل الثاني ان القياس البرهاني ينقسم الى ما يفيد علة النتيجة والى ما
يفيد التصديق بالوجود فالاول يسمى برهان لم والاخر يسمى برهان ان
مثاله ان من ادعى في موضع دخانا فقيل له لم قلت فقال لان ثم نارا وحيث
كان ثم نار فثم دخان فاذن ثم دخان فقد افاد برهان لم وهو علة التصديق
بان ثم دخانا وبعلة الدخان ٥ فاما اذا قال ثم نار فقيل له لم فقال لان ثم
دخانا وحيث كان دخان فثم نار فقد افاد علة التصديق بوجود النار
ولم يفد علة وجود النار وانه باي سبب حصل في ذلك الموضع وبالجملة
المعلول يدل على العلة والعلة ايضا تدل على المعلول ولاكن المعلول لا
يوجب العلة والعلة توجبه فهذا هو المراد بل احد المعلولين قد يدل على
المعلول الاخر اذا ثبت تلازمهما وهما جميعا معلولا علة واحدة وليس
من شرط برهان لم ان يكون علة لوجود الحد الاكبر مطلقا بل ان كان علة
لاتصاف الحد الاصغر بالحد الاكبر كفى اعني ان يكون علة لكونه فيه فانك تقول
الانسان حيوان وكل حيوان جسم فالانسان جسم فهذا برهان لم لان الحد
الاوسط علة وجود الحد الاكبر للاصغر فان الانسان كان جسما لانه
حيوان ان الجسمية صفة ذاتية للحيوان تلحقه من حيث انه حيوان لا
لمعنى اعم كلكونه موجودا ولا لمعنى اخص ككونه كاتبا وطويلا ٥ الفصل
الثالث في الاصول التي عليها مدار العلوم البرهانية وهي اربعة الموضوعات
والاعراض الذاتية والمسايل والمبادي ٥ الاول الموضوعات ونعني ان لكل
علم لا محالة موضوعا ينظر فيه ويطلب في ذلك العلم احكامه كبدن الانسان
للطب والمقدار للهندسة والعدد للحساب والنغمة للموسيقي وافعال
المكلفين للفقه وكل علم من هذه العلوم فلا يجب على المتكفل به ان يثبت وجود

ذلك

بالضرورة فيسمى برهان ان وبرهان لم لان العلم كان الحد الاوسط فيه

به

22

هذه الموضوعات في علمه فليس على الفقيه ان يثبت ان الانسان فعلا و لا
على المهندس ان يثبت ان المقدار عرض موجود بل يتكفل باثبات ذلك في
علم اخر نعم عليه ان يفهم هذه الموضوعات ويجدها على سبيل
التصور ٥ الثاني الاعراض الذاتيه ويعني به الخواص التي تقع في موضوع
ذلك العلم ولا تقع خارجا منه كالمثلث والمربع لبعض المقادير والانحنا
والاستقامه لبعضها وهي اعراض ذاتيه لموضوع الهندسه وكالزوجيه
والفرديه للعدد وكالاتفاق والاختلاف للنغمات اعني التناسب
وكالمرض والصحه للحيوانات ولابد في اول كل علم من فهم هذه الاعراض
الذاتيه بحدودها على سبيل التصور فاما وجودها في الموضوعات عليها
فانما يستفاد من تمام ذلك العلم اذ مراد العلم ان يبرهن عليه فيه ٥
الثالث المسايل وهي عبارة عن اجتماع هذه الاعراض الذاتيه مع
الموضوعات وهي مطلوب كل علم ويسال عنها فيه فمن حيث يسال فيه
يسمى مسايل ذلك العلم ومن حيث يطلب يسمى مطالب ومن حيث ينتجها
البرهان يسمى نتايج والمسمى واحد ويختلف هذه الاسامي باختلاف في علم
الاعتبارات وكل مسله برهانيه فاما ان يكون موضوعها موضوع
ذلك العلم او الاعراض الذاتيه في ذلك العلم لموضوعه فان كان هو الموضوع
فاما ان يكون نفس الموضوع كما يقال في الهندسه كل مقدار مشارك اما
لمقدار يجانسه او يباينه ويطلب هذا وكما يقال في الحساب كل عدد فهو اي نصف
نصف طرفيه اللذين بعدهما منه بعد واحد كالخمسه فانها نصف مجموع
السته والاربعه ومجموع الثلاثه والسبعه ومجموع الاثنين والثمانيه ومجموع
الواحد والتسعه واما ان يكون هذا الموضوع مع اثر ذاتي اعني العرض

الذاتي كما يقال في الهندسة المقدار المباين لشيء مباين لكل مقدار يشاركه
فقد اخذ فيه المقدار المباين لا المقدار المجرد والمباين عرض ذاتي للمقدار وكما
يقال في الحساب كل عدد منصف فضرب نصفه في نصفه ربع ضرب كله في
كله فانه اخذ العدد المنصف لا العدد وحده واما ان يكون نوعا من موضوع
العلم كما يقال الستة عدد تام فان الستة نوع من العدد واما ان يكون نوعا
منه مع اثر كما يقال في الهندسة كل خط مستقيم قام على خط مستقيم حصل
منه زاويتان متساويتان لقايمتين فالخط نوع من المقدار الذي هو موضوع
والمستقيم عرض ذاتي فيه واما ان يكون اثرا كقولك في الهندسة كل مثلث
فزواياه مساوية لقايمتين فان المثلثية من الاعراض الذاتية لبعض المقادير
فاذن لا تخلو موضوعات المسايل البرهانية في العلوم عن هذه الاقسام
الخمسة فاما محمولها فهي الاعراض الذاتية الخاصية بذلك الموضوع
الرابع المبادي ونعني بها المقدمات المسلمة في ذلك العلم الذي يثبت بها
مسايل ذلك العلم ولا تثبت في ذلك العلم ولكن اما ان يكون اولية فيسمى علوما
متعارفا كقولهم في اول اقليدس اذا اخذ من المتساوي متساوي كان الباقي مساوين متساوين
متساويا وان زيد عليهما متساويين كانا متساويين واما ان لا يكون اوليا الباقي متساوين
ولكن يتسلمها من المعلم فان يسلمت على طيب نفس سمي اصلا موضوعا وان بقي في
نفسه عناد تسمى مصادرة ويتسلم ذلك على ان يصبر عليه الى ان يبين له في مركز
علم اخر كما يقال في اول اقليدس لا بد وان يتسلم ان كل نقطة فانه يمكن ان
يعمل عليها دايرة ومن الناس من ينكر تصور الدايرة على وجه تكون الخطوط الخارجة
من المركز الى المحيط متساوية ولكن يصادر عليه في ابتداء العلم الفصل
الرابع في جميع شروط مقدمات البرهان وهي اربعة ان تكون صادقة وضرورية

واوليه وذاتيه ○ اما الصادقه فيعني بها اليقينيه كالاوليات والمحسوسات
وما معها وقد سبق هذا الشرط ○ واما الضروريه فيعني به ان يكون مثل الحيوان
للانسان لا مثل الكاتب للانسان هذا ان كان يطلب منه نتيجة ضرورية فان
المقدمة اذا لم تكن ضرورية لم تجب على العقل ضرورة التصديق بالنتيجه ○
واما الاوليه فيعني به ان يكون المحمول في المقدمه ثابتا للموضوع لاجل
الموضوع كقولك كل حيوان جسم فانه جسم لانه حيوان لا لمعنى اعم منه
لا كقولك الانسان جسم فانه ليس جسما لانه انسان بل لانه حيوان ثم
لكونه حيوانا كان جسما فالجسميه اولا للحيوان ثم بواسطته للانسان
ولا لمعنى اخص منه كالكاتب للحيوان فانه ليس له ذلك للحيوانيه بل للانسانيه
وهي اخص فالاولى ما ليس بينه وبين الموضوع واسطه فيكون لتلك الواسطه
اولا ثم بواسطتها له هذا يشترط المقدمات الاوليه فاما في مقدمات كانت
نتيجة اقيسه ثم جعلت مقدمات في قياس اخر فلا يشترط ذلك فيه بل
يشترط الضروريه والذاتيه ○ واما الذاتي فهو احتراز اولا عن الاعراض
الغريبه فان العلوم لا ينظر فيها في الاعراض الغريبه فلا ينظر المهندس في
ان الخط المستقيم احسن او المستدير ولا في ان الدايره هل تضاد المستقيم
لان الحسن والمضاده غريبان عن موضوع علمه وهو المقدار فانه يلحق
المقدار لا لانه مقدار بل لوصف اعم منه ككونه موجودا او غيره والطبيب
لا ينظر في ان الجراحة مستديره ام لا لان الاستداره لا تلحق الجرح لانه
جرح بل لامر اعم منه واذا قال الطبيب هذا الجرح بطيء البرء لانه مستدير
والدواير اوسع الاشكال لم يكن ما ذكره علما طبيا ولم يدل ذلك على علمه
بالطب بل بالهندسه فاذن لا بد وان يكون محمول المسله في العلوم ذاتيا وفي

المقدمات ذاتيا ولكن بينهما فرق ما وهو ان الذاتي يطلق ها هنا بمعنيين احدهما ان
يكون داخلا في حد الموضوع كالحيوان للانسان فانه ذاتي فيه لانه يدخل فيه اذ هو
معنى الانسان حيوان بصفة ٥ والثاني ان يكون الموضوع داخلا في حده لا داخلا
في حد الموضوع كالفطوسة للانف وكالاستقامة للخط فان الافطس عبارة
عن ذي انف بصفة مخصوصة فالانف يدخل في حده لا محالة والذاتي بالمعنى
الاول محال ان يكون محمولا في المسايل المطلوبة في العلوم لان الموضوع لا يعلم الا
به فيتقدم العلم به على العلم بالموضوع فكيف يكون حصوله للموضوع مطلوبا
فان من لا يفهم المثلث بحده وحقيقته على سبيل التصور لا يطلب احكامه فيجوز
ان يطلب ان زواياه مساوية لقايمتين ام لا ٥ فاما ان يطلب انه شكل ام لا فهو
محال لان الشكل يفهم اولا ثم يفهم انقسامه الى ما يحيط به ثلاثة اضلاع وهو
المثلث او اربعة اضلاع وهو المربع فالعلم به يتقدم عليه ٥ واما المقدمات
فينبغي ان يكون محمولاتها ذاتية ويجوز ان يكون محمولا المقدمتين ذاتيا بالمعنى
الاخير ولا يجوز ان يكون كلاهما ذاتيا بالمعنى الاول لان النتيجة تكون معلومة
قبل المقدمة لان ذاتي الذاتي بذلك المعنى ذاتي فلا يجوز ان يقال كل انسان
حيوان وكل حيوان جسم فكل انسان جسم على ان هذا مطلوب لان العلم
بالجسمية يتقدم على العلم بالانسان فاذا كان موضوع المسلة هو الانسان
فلا بد وان يكون اولا متصورا حتى يطلب حكمه ومتصور الانسان متصور
الحيوان والجسم من قبل لا محالة اذ يفهم الجسم وانه ينقسم الى الحيوان
وغيره ثم الحيوان الى الناطق وغيره ولكن يجوز ان يكون المقدمة الصغرى ذاتية
بالمعنى الاول والكبرى ذاتية بالمعنى الثاني وكذا بالعكس هذا ما اردنا تفهيمه
وحكايته من المنطق والحمد لله على نعمايه ٥ بسم الله الرحمن الرحيم رب عفرا

هو
بالجسمية
ينقسم
محمول

24

العلم الملقب بالالهي عندهم عادتهم جارية بتقديم الطبيعي ولكن اثرنا تقديم هذا لانه اهم والخلاف فيه اكثر ولانه غاية العلوم ومقصودها واما يوخر لغموضه وعسر الوقوف عليه قبل الوقوف على الطبيعي ولكنا نورد في خلل الكلام من الطبيعي ما اذا وقف عليه فهم المقصود ونستوفي حكاية مقاصد هذا العلم في مقدمتين وخمس مقالات احدى المقدمتين في تقسيم العلوم والاخرى في بيان موضوع هذه العلوم ٥ اما المقالات فاولها في اقسام الوجود واحكامه ٥ الثانية في ان مسبب الوجود كله هو الله تعالى الثالثة في صفاته ٥ الرابعة في افعاله ونسبة الموجودات اليه الخامسة في كيفية وجودها منه على مذهبهم

المقدمة الاولى في تقسيم العلوم

لا شك في ان لكل علم موضوعا يبحث فيه عن احوال ذلك الموضوع والاشياء الموجودة التي يمكن ان يكون منظورا فيها في العلوم تنقسم الى ما وجودها بافعالنا كسائر الاعمال الانسانية من السياسات والتدبيرات والعبادات والمجاهدات والرياضات وغيرها ٥ والى ما ليس وجودها بافعالنا كالسماء والارض والنبات والحيوان والمعادن وذوات الملائكة والجن والشياطين وغيرها فلا جرم ينقسم العلم الحكمي الى قسمين احدهما ما يعرف به احوال افعالنا ويسمى علما عمليا وفايدته ان ينكشف به وجوه الاعمال التي بها تنتظم مصالحنا في الدنيا ويصدق لاجلها رجاؤنا في الاخرة ٥ والثاني يتعرف فيه احوال الموجودات كلها لتحصل في نفوسنا هيئة الوجود على ترتيبه كما تحصل الصورة المرئية في المراة ويكون حصول ذلك في نفوسنا كمالا لنفوسنا فان استعداد النفس لقبولها هو خاصية النفس فيكون في الحال فضيلة وفي الاخرة سببا للسعادة كما سياتي وكل واحد من العلمين

[margin notes: عن تقديمه فنقول هذا العلم محصور في مقدمتين وخمس مقا... / ...لا انا نورد في خلل الكلام من الطبيعي ما... ; بيان لتحصل ; لله]

العلم

ينقسم الى ثلاثة اقسام ه اما العملي فينقسم الى ثلاثة اقسام احدها
العلم بتدبير المشاركة التي للانسان مع الناس كافةً فان الانسان
خلق مضطرا الى مخالطة الخلق ولا ينتظم ذلك على وجه يودي الى
حصول مصلحة الدنيا وصلاح الاخرة الا على وجه مخصوص وهذا
علم اصله العلوم الشرعية وتكملته العلوم السياسية المذكورة
في تدبير المدن وترتيب اهلها ه الثاني علم تدبير المنزل وبه يعلم وجه
المعيشة مع الزوجة والولد والخادم ومن يشتمل المنزل عليه ه والثالث
علم الاخلاق وما ينبغي ان يكون الانسان عليه ليكون خيرًا فاضلا في اخلاقه
وصفاته ه ولما كان الانسان لا محالة اما وحده واما مخالطا لغيره ه
وكانت المخالطة اما خاصةً مع اهل المنزل واما عامةً مع اهل البلد
انقسم العلم بتدبير هذه الاحوال الثلاث الى ثلاثة اقسام لا محالة ه
واما العلم النظري فثلاثة اقسام احدها يسمى الالهي والفلسفة
الاولى ه والثاني يسمى الرياضي والتعليمي والعلم الاوسط ه والثالث
يسمى الطبيعي والعلم الادنى ه وانما انقسم الى ثلاثة اقسام لان الامور
المعقولة لا تخلو اما ان تكون بريةً عن المادة والتعلق بالاجسام
المتغيرة المتحركة كذات الله تعالى وذات العقل والوحدة والعلة والمعلول
والموافقة والمخالفة والوجود والعدم ونظايره فان هذه امور يستحيل
ثبوت بعضها للمواد كذات العقل واما بعضها فلا يجب لها ان تكون
في المواد وان كان قد يعرض لها ذلك كالوحدة والعلية فان الجسم ايضا
قد يوصف بكونه علةً وواحدًا كما يوصف العقل لكن وليس من ضرورته ان
يكون في المواد ه واما ان يكون متعلقًا بالمادة وهذا لا يخلو اما ان يكون

بحيث يحتاج الى مادة معينة حتى لا يمكن ان يحصل في الوهم بريا عن المادة المعينة كالانسان
والنبات والمعادن والسماء والارض وساير انواع الاجسام ٥ واما ان يمكن تحصيلها
في الوهم من غير مادة معينة كالمثلث والمربع والمستطيل والمدور فان هذه الامور
وان كانت لا تقوم في وجودها الا في مادة معينة ولكن ليس يتعين لها في الوجود
على سبيل الوجوب مادة خاصة اذ قد تفرض في الحديد والخشب والتراب وغيرها
لا كالانسان فان مفهومه لا يمكن ان يحصل الا في مادة معينة من لحم وعظم وغيره
فان فرض من خشب لم يكن انسانا والمربع مربع كان من لحم او طين او خشب وهذه
الامور يمكن تحصيلها في الوهم من غير التفات الى مادة فالعلم الذي يتولى النظر فيما معينه صح
هو بري عن المادة بالكلية هو الالهي ٥ والذي يتولى النظر فيما هو بري عن
المادة في الوهم لا في الوجود هو الرياضي والذي يتولى النظر في المواد المعينة
هو الطبيعي فهذا هو علة انقسام هذه العلوم الى ثلاثة اقسام ونظر الفلسفة
في هذه العلوم الثلاثة وفي تلك الثلاثة ٥ المقدمة الثانية في بيان موضوع
هذه العلوم ليخرج منه موضوع العلم الالهي الذي نحن بصدده ٥ واما العلم هو
الطبيعي فموضوعه اجسام العالم من حيث واقع في الحركة والسكون والتغير
لا من حيث مساحته ومقداره ولا من حيث شكله واستدارته ولا من حيث
نسبة بعض اجزاءه الى بعض ولا من حيث كونه فعل الله تعالى فان النظر
في الجسم يمكن من هذه الوجوه كلها ولا ينظر الطبيعي فيها الا من حيث تغيرها
واستحالتها فقط ٥ واما الرياضي فموضوعه بالجملة الكمية وبالتفصيل
للمقدار والعدد وللعلم الطبيعي فروع كثيرة كالطب والطلسمات والسحر
والنارنجيات وغيرها ٥ وللرياضي ايضا فروع كثيرة واصوله علم الهندسة
والحساب والهيئة اعني هيئة العالم والموسيقى وفروعه علم المناظر وعلم

الأنفال وعلم الاكر المتحركة وعلم الحيل وغيره ○ واما العلم الالهي فموضوعه
اعم الامور وهو الوجود المطلق والمطلوب فيه لواحق الوجود لذاته
من حيث انه وجود فقط لكونه جوهرا او عرضا وكليا وجزئيا وواحدا
او كثيرا وعلة ومعلولا وبالقوة وبالفعل وواجبا وممكنا وامثاله فان هذا
يلحق الموجود من حيث انه موجود لا كالمثلثية والمربعية فانه يلحق الموجود
بعد ان صار مقدارا ولا كالزوجية والفردية اذ تلحقه بعد اذ صار عددا ولا
كالبياض والسواد اذ يلحقه بعد ان صار جسما طبيعيا وبالجملة كل وصف
لا يلحق الموجود الا بعد ان صار موضوع احد العلمين الرياضي والطبيعي
فالنظر فيه ليس من هذا العلم ويقع في هذا العلم النظر في سبب الوجود كله
لان الوجود ينقسم الى سبب ومسبب والنظر في وحدة السبب وكونه
واجب الوجود وفي صفاته وفي تعلق سائر الموجودات به ووجه حصولها
منه ويسمى النظر في التوحيد من هذا العلم خاصة العلم الالهي ويسمى علم
الربوبية وابعد العلوم الثلاثة عن التشويش الرياضي واما الطبيعي
فالتشويش فيه اكثر لان الطبيعيات بصدد التغيرات فهي بعيدة عن الثبات
بخلاف الرياضيات فهذه هي المقدمات **اما المقالات فالمقالة الاولى**
في اقسام الوجود واعراضه الذاتية ويظهر ذلك بتقسيمات ○ القسمة
الاولى للوجود الى الجوهر والعرض وهذا يشبه الانقسام بالفصول والانواع
وسبيل تفهيم هذا التقسيم ان العقل يدرك الوجود على سبيل التصور بلا
شك وهو مستغن فيه عن الرسم والحد اذ ليس للوجود رسم ولا حد
اما الحد فلانه عبارة عن الجمع بين الجنس والفصل وليس للوجود جنس
اعم منه حتى يضاف اليه فصله ويحصل منه الوجود ○ واما الرسم فهو

عبارة عن

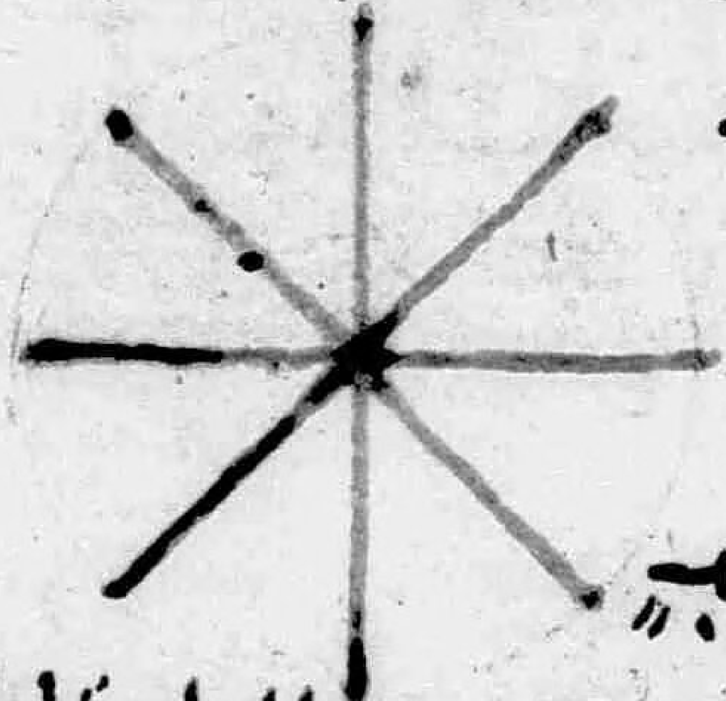
تعريف الخفي بالواضح ولا شيء اوضح من الوجود واعرف واشهر منه حتى
يعرف الوجود به نعم ان ذكر الوجود بالعربية ولم يفهم فقد يبدل
بالعجمية ليفهم المراد باللفظة واما الحد والرسم فممتنع اذ غاية في الرسم فمستعان
والتعريف ان تقول الوجود هو الذي ينقسم الى الحادث والقديم وهو فاسد
فانه تعريف للشيء بما لا يعرف به الا اذ الحادث يعرف بعد معرفة الوجود وكذا
القديم فان الحادث عبارة عن موجود بعد عدم والقديم عبارة عن موجود
غير مسبوق بعدم فاذا ظهر ان الوجود يحصل في العقل تصوره تحصيلا حصولا
اوليا لا يطلب حد ورسم فليس يخفى انه ينقسم في العقل الى موجود يحتاج الى لا
محل يحل فيه كالاعراض والى ما لا يحتاج اليه والذي يحتاج الى محل ينقسم الى ما
يحل في محل ذلك المحل متقوم بنفسه دون ذلك العرض وليس يحتاج في قوامه الى
العرض وحلول العرض فيه لا يبدل حقيقته ولا يغير جواب السائل عن
ماهيته كالسواد والانسان والى ما حل في المحل فتقوم حقيقة المحل به وتتبدل للثوب
بسبب حلوله الحقيقة وجواب الماهية كصورة الانسان في النطفة وصورة
الفارة في التراب فان من اشار الى ثوب وقال ما هو فجوابه انه ثوب فلو صار
اسود او حارا فسال عنه كان الجواب انه ثوب لان السواد والحرارة لم تخرجاه
عن كونه ثوبا ولم يبطل حقيقته والنطفة اذا استحالت انسانا لم يمكن ان يقال انها
نطفة في جواب ما هو ولا التراب اذا صار فارة فسئل عنه يمكن ان يقال انه لم
تراب فالحرارة واللون وصف ينضاف الى الثوب ويبقى الثوب ثوبا معه
والتراب لا يبقى ترابا مع صورة الفارة ولا النطفة تبقى نطفة مع صورة الانسان
وقد استويا اعني اللون وصورة الانسانية في ان كل واحد يحتاج الى المحل ولكن منه
بين المحلين فرق وبين الحالين فرق ولا بد من الاصطلاح على عبارتين مختلفتين

وقد اصطلحوا على تخصيص لفظ العرض بما يجرى مجرى اللون والحراره من الثوب
وعلى تسميه محل العرض موضوعا فمعنى العرض على هذا الاصطلاح هو الذى
يحل فى موضوع ومعنى الموضوع هو الذى يتقوم بنفسه دون المعنى الحال فيه
واما ما يجرى مجرى الانسانيه فيسمى صوره ومحله الهيولى فالخشب موضوع
للسرير وهيولى لصوره الرماد فانه يبقى خشبا مع صوره السرير ولا
يبقى خشبا مع صوره الرماد والصوره سميت جوهرا اذ وضعوا الجوهر
عبارة عن كل موجود لا فى موضوع والصوره ليست فى موضوع كما
سبق والهيولى ايضا جوهر فانقسم الجوهر الى اربعه انواع الهيولى
والصوره والجسم والعقل المفارق القايم بنفسه وكل جسم فالجواهر
الثلاثه الاول موجوده فيه فالماء مثلا جسم مركب من صوره المايه
ومن الهيولى الحامل للصوره فمجرد الهيولى جوهر ومجرد الصوره جوهر
ومجموعهما هو الجسم والجسم جوهر فهذا هو شرح هذه الانقسامات
فى العقل مع تفسير الاصطلاحات فاما اثبات الجواهر الثلاثه فبالبرهان
على ما سياتى الا الجسم فانه يثبت بالمشاهده اما العقل والصوره والهيولى
فمطلوبه بالدليل لا محاله وحصل من هذا انهم اطلقوا اسم الجوهر على ما
هو محل وعلى ما هو حال ايضا وخالفوا فى هذا المتكلمين فان الصوره عند
المتكلمين عرض تابع لوجود المحل وهم يستبعدون ويقولون كيف لا يكون
الصوره جوهرا وبها تقوم ذات الجوهر وتتقوم حقيقته وماهيته
وكيف تكون عرضا والعرض تابع للمحل بعد تقوم المحل بنفسه والهيولى
تابع للصوره فى التقوم فاصل الجوهر كيف لا يكون جوهرا القول فى
حقيقه الجسم ٥ لما قسم العقل الجوهر الى جسم وغير جسم وكان

بسمى الصوره

هذه

وجود الجسم من جملة الجواهر مدركا بالحس مستغنيا عن البرهان وجب
البداية ببيان حده وحقيقته فالجسم هو كل جوهر يمكن ان يفرض فيه ثلاثة
امتدادات متقاطعة على زوايا قايمة فانك اذا لاحظت ذات العقل او
ذات الاله تعالى لم يمكنك ان تفرض فيه بعدا او امتدادا البتة واذا نظرت
الى السماء والارض وساير الاجسام امكنك ان تفرض فيها امتدادا على الاتصال
يقبل الانقسام والانفصال والامتداد في جهة واحدة يسمى طولا وهذا
يوجد للخط وحده والامتداد في جهتين يسمى طولا وعرضا وهذا يوجد
للسطح وحده فانه ينقسم من جهتين والخط لا ينقسم الا من جهة واحدة
ولا يوجد شيء ينقسم من ثلاث جهات الا الجسم فكل ما يمكن ان يفرض فيه بالوهم
ح ٢ لا زد لك لم … ثلاثة امتدادات متقاطعة على زوايا قايمة فهو الجسم وانما خصصنا
بالزوايا القايمة لان ذلك ان لم يشترط فكل جسم يمكن ان نفرض فيه امتدادات



كثيرة متقاطعة لا على زوايا قايمة مثل هذا واذا فرضت
الزاوية قايمة لم تزد على الثلث وهو الطول والعرض
والعمق والزاوية القايمة هي التي تحصل بقيام خط منتصب
على وسط خط آخر بحيث لا يميل الى احد الجانبين بحيث تتساوى الزاويتان
منها الحاصلتان من الجانبين فاذا تساوتا تسمى كل واحدة قايمة مثل هذا
فان مال الى جانب اليمين مثلا مثل هذا صارت الزاوية من
الجانب الذي اليه الميل اضيق من مقابلتها فتسمى حادة وتسمى
الواسعة المقابلة لها منفرجة وقد قيل في حد الجسم انه الطويل العريض
العميق وهذا فيه نوع تساهل فان الجسم ليس جسما باعتبار ما فيه من
الطول والعرض والعمق بالفعل بل باعتبار قبوله للطول والعرض والعمق

والابعاد الثلاثة بدليل انك لو اخذت شمعة فشكلتها بطول شبر وعرض
اصبعين وسمك اصبع واحد فهو جسم لا بما فيه من الطول والعرض
والسمك اذ لو جعلته مدورا او على شكل اخر زال ذلك الامتداد المعين
وذلك الطول المعين وحدث امتداد اخر بدلا عنه والصورة الجسمية لم تتبدل
اصلا البتة فاذن المقادير الموجودة في الجسم اعراض خارجة عن ذات
الجسمية وقد تكون لازمة لا تفارق كشكل السماء لان العرض قد يكون لازما
وكذا العرض كالسواد للحبشي فاذن الذاتي للجسم الذي هو الصورة الجسمية
كونه بحيث يقبل فرض الامتدادات لا وجود الامتدادات بالفعل بل المقدار
الحاصل بالفعل عرض ولذلك يجوز ان يقبل جسم واحد مقدارا اصغر او اكبر
فيكبر مرة ويصغر اخرى من غير زيادة من خارج بل في نفسه من حيث ان
المقدار عرض فيه وليس بعض المقادير اولى من بعض ولا متعينا له لذاته ويدل
على كون المقدار غير حقيقة الجسمية ان الاجسام متساوية في الصورة
الجسمية لا تتصور بينها فرق وهي مختلفة في المقادير لا محالة القول
الاختلاف الذي في تركيب الجسم ٥ قد اختلف الناس في تركيب الجسم ولا يحصل
الوقوف على حقيقة الجسم الا ببيان صحيح المذاهب فيه وقد اختلفوا على ثلاثة
مذاهب فقايل يقول ان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزا لا بالوهم ولا بالفعل
وتسمى تلك الآحاد جوهرا فردا والجسم هو المؤتلف من تلك الجواهر ٥
وقايل يقول انه غير مركب اصلا بل هو موجود واحد بالحقيقة والحد
ليس في ذاته تعدد ٥ وقايل يقول انه مركب من المادة والصورة ٥ اما
دليل بطلان المذهب الاول فابطال الجوهر الفرد وبيان استحالته بستة
امور ٥ الاول انه لو فرض جوهر بين جوهرين فكل واحد من الطرفين يلقى من

28

الاوسط غير ما يلقى الاخر او غيره فان كان غيره فقد حصل الانقسام اذ ما شغله هذا الطرف بالمماسه غير ما شغله الاخر وان كان عينه فلا شك في انه محال ثم يلزم عليه ان يكون كل واحد من الطرفين مداخلا للوسط بكليته اذ لقي جميعه وليس له جميع بل هو واحد وقد لقي منه شيئا فقد لقي كله ولقي الاخر كله فيلزم ان يكون مكان الكل ومكان الوسط واحدا والا صار الوسط حايلا بين الطرفين بغير ما يلاقي الاخر ولا يمكنه ان يلاقيه بغير ما يلاقي الاخر الا بالتداخل ثم ان جاء بالث ورابع فهكذا يلزم ويجب الا يزيد حجم الف جزء على جزء واحد ولا شك في استحالته هذا دليل الثاني هو انا نفرض خمسه اجزاء رتبت صفا واحدا كانه خط ووضعنا جزءين على طرفي الخط فالعقل يقبل تقديرحركة الجزءين حتى يلتقيا لا محاله ويقبل تقدير التقايهما بحركه متساويه من الجزءين واذا فرض ذلك كان كل واحد قد قطع جزءا من الوسط فيكون الوسط قد انقسم والا فيلزم ان يقال ليس في مقدور الله تعالى ايصال احدهما الى الاخر بحركه متساويه بل اذا ابتداء بتحريكهما وانتهى من احدهما الى الثاني وقفت القدره عن تحريكه حتى يتحرك الاخر الى الثالث وليت شعري كيف يكون وقوف القدره في الجوهر المتيامن او المتياسر ولم يتعذر على القدره ذلك في احدهما بعينه دون الاخر وذلك الاخر مثله في قبول الحركة الدليل الثالث هو انا نفرض خطين كل واحد منهما من سته اجزا احدهما خط اب والاخر خط جد وفرضنا جزءين يريد احدهما ان يتحرك من ا الى ب والاخر من د الى جـ ليكونا متقابلين فلا شك في انهما يتقابلان ولا يتحاذيان ثم يتجاوز احدهما الاخر ويمكن ان نفرض ذلك بحركه متساويه في الجزءين وان ثبت الجوهر الفرد صار ذلك محالا لان

اسعاله هذا الدليل

ب	●	●	●	●	●	ا
د	●	●	●	●	●	جـ

يحاذيهما لا يمكن الا على ثلاثة اوجه احدها ان يكونا على نقطتي ه ح فيكون احدهما
قد قطع ثلاثة اجزا آ والاخر جزءين ه والثاني ان يكون على نقطتي آ ط فيكون
احدهما ايضا قد قطع جزءين والاخر ثلاثة اجزاء فلا تكون الحركة متساوية ه
والثالث ان يكون احدهما على نقطة ه والاخر على نقطة ط وقد قطع كل واحد
جزءين ولكن نقطتا ه وط ليستا متحاذيتين فاستحال التحاذي مع تساوي الحركة
فاستحال التجاوز ولا شك في ان ذلك غير محال وانما صار محالا لفرض الجوهر
الفرد بل يتحاذيان على الوسط فان كل طول فيقبل التنصيف بنصفين متساويين
فيكون المنتصف هو الوسط وهما متحاذيان ه الدليل الرابع هو انا نفرض
ستة عشر جوهرا فردا فرضت متراصة متجاورة على شكل مربع وهو اربعة
في اربعة على هذه الصورة وقد وضعناها متفرقة فلنفرضها
متضامة لا فرجة فيها فلا شك في ان اضلاعها متساوية
لان كل ضلع مركب من اربعة اجزاء فيجب ان يكون قطره مثل ضلعه وذلك
محال فان القطر الذي يقطع المربع بمثلثين متساويين ابدا يكون اكبر من الضلع
وذلك معلوم بالمشاهدة من جميع المربعات ودل عليه البرهان الهندسي
وذلك محال مع الجوهر الفرد ه الدليل الخامس اذا فرضنا خشبة منتصبة
في الشمس وقع لها ظل لا محالة وامتد من الشعاع خط مستقيم من حد الظل
الذي لراس الخشبة الى الشمس وواجب ان يتحرك ذلك الظل مهما تحركت الشمس
فان الشعاع لا يقع الا مستقيما فان تحركت الشمس ولم يتحرك الظل كان لخط
مستقيم طرفان طرف الى الجزء الذي كانت الشمس فيه اولا وطرف الى الجزء الذي
انتقل اليه ثانيا وذلك محال فان فرضنا تحرك الشمس جزءا واحدا فان تحرك
الظل اقل من جزء فقد انقسم الجزء وان تحرك مثل ما تحركت الشمس فهذا محال

وقطره ايضا من اربعة اجزا فيجب



اذ تقطع الشمس فراسخ والظل لا يتحرك مقدار شعيرة وهذه صورته

الدليل السادس ان الرحا من الحديد او الحجر اذا دار فلا شك في

انه اذا تحرك طرفه يتحرك اجزا وسطه اقل منه لان دوایر الوسط

اصغر من دواير الطرف فاذا تحرك الطرف جزا فاما ان يتحرك الوسط اقل

منه فينقسم الجزء او لا يتحرك فيلزم ان تنفصل جميع اجزاء الرحا حتى يتحرك

البعض ويسكن البعض وهو محال في الحس فان اجزاء الحديد ليست تنفصل البتة

فاما دليل بطلان المذهب الثاني وهو قول من قال ان الجسم ليس مركبا اصلا

بل هو موجود واحد بالحد والحقيقة فهو ان الشيء الواحد من كل وجه لا يتصور

ان يعبر عنه بعبارتين فيصدق على احدهما ما يكذب على الاخر ونحن نبين ان

العقل يثبت في كل جسم امرين يصدق على احدهما ما لا يصدق على الاخر فان الصورة

الجسمية عبارة عن الاتصال لا محالة وهذا الجسم المتصل قابل للانفصال لا

محالة والقابل لا يخلوا اما ان يكون عين الاتصال او غيره فان كان عين الاتصال فهو

محال لان القابل هو الذي يبقى مع المقبول اذ لا يقال المعدوم يقبل الموجود فالاتصال

لا يقبل الانفصال فلا بد من امر اخر هو القابل للانفصال والاتصال جميعا وذلك

القابل يسمى الهيولى بالاصطلاح والاتصال المقبول يسمى صورة ولا يتصور

جسم لا اتصال فيه ولا يتصور اتصال الا في متصل ولا امتداد الا في ممتد والمتصل

غير الاتصال بالحد والحقيقة ولا بباينه في المكان ولا يمكن ان يميز احدهما عن

الاخر باشارة الحس ولكن باشارة العقل يتميز اذ يحكم العقل على احدهما بما لا

يحكم به على الاخر وهو قبول الانفصال الذي حكم باستحالته على الاتصال — العقل

وقد حكم بثبوته على شيء فذلك الشيء هو غير الاتصال فقد ادرك العقل لا

محالة تغايرا والشيء لا يغاير نفسه فهذا برهان اثبات الهيولى والصورة

في كل جسم — محال

فانه لما

ولما ذات الاله تعالى وذات العقل وذات العرض لم يمكن ان يفرض فيه انصال

وانفصال فلم يلزم ان يكون فيه تركيب وانما الاجسام هي المركبة بالضروره من

الهيولى والصوره لا محاله فاذن تحصل من مجموع ما سبق ان الحق هو الراى الثالث

وهو ان الجسم غير مركب من اجزاء لا تتجزا لا متناهيه ولا غير متناهيه اذ لو

كانت اجزاء غير متناهيه لاستحال قطع الجسم من طرف الى طرف اذ لا ينتهي الى

النصف ما لم ينته الى نصف النصف وكذا نصف نصف النصف ويكون ثم انصاف

بلا نهايه فلا يمكن قطعها ولكن الجسم ليس له جزء بالفعل بل بالقوه وانما

يحصل له جزء اذا اجزى ويحصل فيه قطع اذا قطع ويحصل فيه قسمه اذا قسم

وقول القايل الجسم منقسم ان لم يعن به انه مستعد لان يحدث فيه الانقسام

فهو خطا كقوله انه منقطع ومنفصل فان الجسم الواحد المتصل كيف يكون منقطعا

ومنفصلا نعم يكون مستعدا له والانقسام والانقطاع والتجزى عبارات

مترادفه وكلها ثابته في الجسم الواحد بالقوه لا بالفعل وانما يصير بالفعل باحد

امور ثلاثه اما قطع بتفريق الاجزاء واما ان يختلف فيه العرض كالخشب الملمع

اذ يكون الابيض غير الاسوده واما بالوهم وهو ان يتصرف وهمك الى طرف غير

دون غيره فيكون ما نصبت عليه بوهمك ما قطعت الوهم عنه ويكون وضع

الوهم عليه كوضع الاصبع ومهما وضعت الاصبع على طرف كان المماس

لا صبعك غير المباين فيحدث به انقسام وكذا متعلق وهمك يتميز عما لم

يتعلق به فمن هذا يعسر على الوهم ان يتصور الجسم واحدا لا جزء له لانه

سباق الى تعيين الاطراف وتخصيص بعض الاجزاء بالتقدير فيكون الجسم

عند ذلك منقسما انقساما حاصلا من الوهم ولم يكن له في نفسه انقسام بل

حدث بفعل الوهم نعم كان مستعدا لفعل الوهم ولظهور هذا الاستعداد

وسهولة حصول المستعد له وعدم انفكاك الخيال عنه لا يكاد الوهم يجمن الى
التصديق بان الجسم الواحد المتشابه الاجزاء كالماء الواحد واحد بل يقول اعلم
ان الماء الذي في اسفل الكوز غير ماء على سطح الكوز وهذا صادق لان الانقسام
قد حصل باختلاف عرض المماسة ثم يقول الوهم يفرض جزء بن غير مما سبق
للكوز فما على الجانب الايمن بالضرورة غير ما على الجانب الايسر وهذا ايضا صادق
وقد حصل الانقسام باختلاف عرض الموازاة لليمين واليسار او القرب من سطح
الكوز او وسطه وكل ذلك يوجب انقساما ولكن اذا نفي هذه الاختلافات كلها
واعتبر جسم واحد متشابه من كل وجه حكم العقل بانه واحد وليس له جزء
بالفعل ولكنه قابل للتجزية فهذا كشف الغطاء فيه ٥ القول في تلازم
الهيولى والصورة ٥ الهيولى ليس لها وجود بالفعل بنفسها دون الصورة البتة
بل يكون ابدا وجودها مع الصورة وكذلك الصورة لا تقوم بنفسها دون الهيولى
والدليل على ان الهيولى لا توجد خالية عن الصورة امران احدهما انه لو وجد
لكان لا يخلو اما ان يكون مشارا اليه والى جهته باليد اشارة حسية او لا يكون
فان كان مشارا اليه فله اذن جهتان فما يلاقيه من جهة يلقى منه غير الذي
يلقى ما يلاقيه من الجهة الاخرى فيكون منقسما فيكون فيه صورة الجسمية اذ لا
معنى للصورة الجسمية وحقيقتها الا قبول الانقسام وان لم يكن مشارا اليه
فهو باطل من حيث انه اذا حلت به الصورة فاما ان يكون في كل مكان او لا تكون
اصلا في مكان او يكون في مكان دون مكان والاقسام الثلاثة باطلة فالمفضي
اليه باطل ٥ اما بطلان كونه في كل مكان او لا في مكان فظاهر واما بطلان
اختصاصه بمكان دون مكان فمن حيث ان صورة الجسمية من حيث انها جسمية
لا يستدعي مكانا معينا بل ساير الاماكن بالنسبة اليه واحد فيكون الاختصاص

بامرٍ زايدٍ على الجسمية وذلك بان يقال كان الهيولى في مكانٍ ... اليه فصادفته الصورة
ية فاختصت به اذ لم يكن الهيولى مستندًا اليها استحال اختصاص مكانٍ دون مكانه
فان قيل فهذا يلزم في اصل الجسم فانه يختص بمكانٍ دون مكانٍ وهو من حيث انه جسمٌ
يناسب سائر الاماكن على وجهٍ واحدٍ قيل لا جرم نقول كما لا يتصور وجود هيولى
قايمة بالفعل من غير زيادة صورةٍ حالة فيها لا يتصور وجود جسمٍ مطلق ليس له الا
صورة الجسمية ما لم ينضم اليه امرٌ زايدٌ على صورة الجسمية يتم نوعه كما لا يتصور
حيوان مطلقٌ لا يكون فرسًا ولا انسانًا ولا غيره بل لا بد وان ينضاف الفصل الى الجنس
حتى يتم النوع ويحصل الوجود فاذن ليس في الوجود جسمٌ مطلقٌ اصلًا بل جسمٌ
خاصٌ كسماءٍ وكواكب ونارٍ وهواءٍ وارضٍ وماءٍ ومركبٍ من هذه فيكون استحقاقها
بعض الاماكن دون بعضٍ لصورتها فالارض بصورة الارضية استحقت المركز
والنار بصورة النارية استحقت مجاورة المحيط وكذا ساير الانواع فان نوع
قيل فسبق الالتزام في اجزا مكانٍ واحدٍ وهو ان يشار الى جزءٍ من الماء في البحر ويقال
هذا من حيث انه ماءٌ ليس يستحق هذا الجزء من المكان بل لو كان الى وسط البحر
اقرب او ابعد كان ممكنًا فما الذي خصصه به فيقال لان صورة المائية التي في ذلك
الماء صادفت الهيولى التي حلت فيها في ذلك المكان لان الهواء مثلًا هو الذي ينقلب
ماءً وقد كان ذلك الهوى موجودًا ثم فلاقاه السبب المبرد الذي احاله ماءً
فبقي ماءً ثم ولم يكن الهيولى ثم من غير صورةٍ بل هو مع صورة الهوائية فخلعها
ولبس صورة المائية فهذا احد الاسباب ومن الاسباب ان ينقل اليه بسببٍ جملة
محركٍ او غيره فاما مجرد المائية فلا يقتضي جزءًا معينًا من اجزاء حيز الماء
بل امرٌ زايدٌ عليه من جنس ما ذكرناه فاذن بان ان الهيولى لا يقوم بنفسه دون صح جملة
الصورة الدليل الثاني ان الهيولى اذا فرضت مجردةً عن الصورة فلا تخلوا

اما ان ينقسم او لا ينقسم فان كان ينقسم فاذن فيه صورة الجسمية وان كان لا ينقسم فلا يخلو اما ان يكون امتناعه لكونه عن قبول القسمة طبعا له ذاتيا او غريبا فيه فان كان ذاتيا استحال ان يقبل الانقسام كما يستحيل ان ينقلب العرض جسما والعقل جسما وان كان ذلك عارضا غريبا فيه فاذن فيه صورة وليس خاليا عن الصورة ولكن تلك الصورة مضادة لصورة الجسمية هذا مع ان صورة الجسمية لا ضد لها كما سياتي عند ذكر التضاد فان قيل فيم ينكرون على من يسلم ان الصورة الجسمية تلازم الهيولى ولكن يقول هو عرض فيه ملازم له قيل هذا محال لان الموضوع متقوم بنفسه دون العرض في العقل وان كان قد لا يفارق في الوجود فللعقل طريق الى ان يعتبر ذات ذلك الموضوع ويقول هل هو مشار اليه ام لا وهل هو منقسم ام لا وترجع الدليلان المذكوران نفسهما مع زيادة اشكال وهو ان الهيولى في نفسه اذا لم يكن مشارا اليه وصارت الاشارة الى الصورة التي هي عرض والعرض قايم في ذات الموضوع فان لم يكن الموضوع مشارا اليه فينبغي ان يكون مباينا للعرض المشار اليه ولا يكون محلا له ولا يكون العرض قايما في ذاته ويصير مشارا اليه وذلك كله محال فلاح ان الهيولى لا توجد دون الصورة وان الصورة الجسمية والهيولى ايضا لا يوجد ان ما لم ينضم اليهما الفصل المتمم لنوع ذلك الجسم لان كل جسم اذا خلى وطبعه طلب موضعا يستقر فيه وليس ذلك لكونه جسما بل لزايد وكل جسم فاما ان يكون سريع الانفصال او عسيره او ممتنعه وكل ذلك ليس لمحض الجسمية بل لزايد عليه فاذن لا بد من الزايد ايضا حتى يتم الوجود وقد تحصل من ذلك كله ان الجسم جوهر وهو مركب من جوهرين صورة وهيولى ليس تركيبهما بطريق الجمع بين مفترقين هما موجودان دون التلفيق بل هو تركيب عقلي كما وقعت الاشارة اليه القول في الاعراض لا بد من قسمة الاعراض بعد

قسمة الجوهر وهي منقسمة اولاً الى قسمين احدهما لا يحتاج في تصور
ذاته الى تصور امر خارج منه والثاني يحتاج فاما الاول فهو نوعان
الكمية والكيفية اما الكمية فهي العرض الذي يلحق الجوهر بسببه
التقدير والزيادة والنقصان والمساواة مثل الطول والعرض والعمق امر
والزمان فان هذا لا يحتاج في تصوره الى الالتفات الى شي خارج منه
النوع الثاني الكيفية وهي التي لا يحوج تصورها الى الالتفات الى امر
خارج ولا يقع بسببه قسمة للجوهر ه ومثاله من المحسوسات المدركات
بالحواس كالالوان والطعوم والارايح والخشونة والملاسة واللين
والصلابة والرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة ومن غير المحسوسات والمعالجه
ما هو استعداد لكمال او نقيصة كقوة المصارعة والمصاحبة كالضعف
والمراضية ومنها ما هو كمال كالعلم والعفة ه واما القسم الاخر والعقل
المحوج الى الالتفات الى امر خارج فهي سبعة الاضافة واين ومتى والوضع
والجدة وان يفعل وان ينفعل ه اما الاضافة فهو حالة للجوهر تعرض
بسبب كون غيره في مقابلته كالابوة والبنوة والاخوة والصداقة
والمجاورة والموازاة وكونه على اليمين على الشمال اذ الابوة ليست للاب
الا من حيث وجد الابن في مقابلته ه واما الاين فكون الشي في المكان مثل
كونه فوق وتحت ه واما متى فهو كون الشي في الزمان ككونه بالامس وعام
اول واليوم ه واما الوضع فهو نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض ككونه
جالساً ومضطجعاً وقايماً اذ باختلاف وضع الساقين من الفخذ تختلف
القيام والقعود ه واما الجدة وتسمى الملك ايضا وهو كون الشي بحيث
يحيط به ما ينتقل بانتقاله ككونه متطيلسا ومتعمما ومتقمصا ومتنعلا

٣٧٣٢

وكون الفرس ملجماً ومسرجاً فان لم يكن محيطاً وكان منتقلاً بانتقاله لم يكن ملكاً
فمن وضع القميص على راسه لم يكن متقمصاً وان كان محيطاً ولم يكن منتقلاً لم يكن من
الملك فان البيت محيط بالشخص والاناء بالماء ولكنهما لا ينتقلان بانتقال
المحاط به ٥ واما ان يفعل فهو كون الشيء فاعلاً في حاله كونه موثراً في الغير
بالفعل ككون النار محرقة في وقت حصول الاحتراق بالفعل وكونها مسخنة
واما الانفعال فما يقابله وهو استمرار تاثر الشي بغيره كتسخن الماء وتبرده
وتسود الماء وتبيضه والتسخن غير السخونه والتسود غير السواد فان السخونه
والسواد من الكيفيه التي لا يحتاج في تصورهما الى الالتفات الى الغير وانما
نعني بالانفعال التاثر والتغير والانتقال من حال الى حال حيث تتزايد السخونه
او تنقص فان كان مستقراً كان متكيفاً بالسخونه ولم يكن منفعلاً فلتفهم هذا الفرق
القول في اقسام احاد هذه الاعراض واقامة الدليل على انها اعراض ٥ اما
الكميه فهي نوعان متصلة ومنفصلة والمتصله اربعة اقسام الخط والسطح
والجسم والزمان اما الخط فهو الطول وهو الذي لا يوجد فيه الامتداد والمقدار
الا في جهه واحده ويكون في الجسم بالقوه فاذا صار بالفعل سمي خطاً ٥ والثاني
ماهو امتداد في جهتين وهو الطول والعرض وهو في الجسم بالقوه وانما يحصل
بالفعل بقطع الجسم فيسمى سطحاً ونعني بالسطح الوجه الظاهر من الجسم وهو
منقطعه ٥ والثالث ان يكون له ثلاثة امتدادات وهو الجسم فالوجه الذي يلاقيه
المماس اذا لم يعتبر شي من باطن الجسم سواه هو السطح وهو عرض لانه لم
يكن وكان الجسم موجوداً فلما قطع الجسم ظهر في الجسم وهذا معنى العرض وكما
ان السطح عبارة عن منقطع الجسم فالخط عبارة عن طرف السطح ومنقطعه
والنقطه عبارة عن طرف الخط ومنقطعه ومهما كان السطح عرضاً فلا
يخفى

ان الخط والنقطه اولى بالعرضيه نعم ان النقطه لا مقدار لها اذ لو كان لها قدر وامتداد
واحد صار خطا فان كان لها قدران صار سطحا فان كان لها قدر في ثلاث جهات
صار جسما ويمكن ان يتصور الخط والسطح والجسم بتوهم الحركه فالنقطه اذا
تحركت حصل الخط والخط اذا تحرك لا في جهة امتداده حصل السطح والسطح اذا
تحرك لا في جهة امتداديه حصل الجسم وهذا ربما يظن انه تحقيق وان الخط يحصل
من حركة النقطه وهو محال بل هو امر توهمي اذ النقطه لا تتحرك ما لم يكن
مكان ولا يكون مكان ما لم يكن جسم فيكون الجسم سابقا في الحصول على السطح
والسطح على الخط والخط على النقطه والنقطه على فرض الحركه في النقطه ٥ واما سابقة
الزمان فهو عبارة عن مقدار الحركه وسياتي في الطبيعيات ٥ واما الكميه المنفصله
فهي عبارة عن العدد وهو ايضا عرض لان العدد يحصل من تكرر الاحاد فان كان
الواحد والوحده عرضا كان العدد الحاصل منه اولى بالعرضيه وانما يفارق الكميه
المنفصله المتصله بشي وهو انه لا يوجد بين اجزاء المنفصله جزء مشترك بين
يصل احد الطرفين بالاخر اذ ليس بين الثاني والثالث اتصال ولا بينهما جزء حد هما
مشترك بين الطرفين يصل احدهما بالاخر كما يصل النقطه المشتركه الموهومه
في وسط الخط بين طرفي الخط وكما يصل الخط بين طرفي السطح وكما يصل السطح بين الموهومه
طرفي الجسم وكما يصل الان بين طرفي الزمان الماضي والمستقبل واية ان الوحده
عرض انها تكون اما في ماء او انسان او فرس ومعنى المائيه شي ومعنى الوحده
شي ولذلك يصير الماء الواحد بالقسمة اثنين وبالجمع واحدا فتطرى عليه
الوحده [redacted] والاثنينيه فهو موضوع وهذا عارض نعم
الانسان الواحد لا يصير اثنين فان هذا عرض لازم له وذلك لا ينافي كونه عرضا
فاذن الواحد معنى معقول لموضوع ذلك الموضوع متقوم في ذاته بحقيقته

٣٠٢ 33

دون فرض الوجه وهو المراد بالعرض **واما الكيفية** فنورد منها مثالين الالوان والاشكال فنقول السواد عرض لانه لو فرض لا في موضوع فلا يخلو اما ان يكون مشارا اليه ومنقسما او غير مشار اليه ولا منقسم فان لم يقبل الاشارة والقسمة لم يقبل المقابلة ولم يدرك بالبصر والسواد ليس عبارة الا عن هيئة تقع من عين الرائي في جهة مخصوصة ويدركه البصر ويقبل الانقسام وان كان منقسما فكونه سوادا غير كونه منقسما اذ كونه منقسما يشترك فيه البياض والسواد ويختلفان في السوادية والبياضية ونحن لا نعني بالجسم الا المنقسم فهو اما ان يقال في منقسم وهو العرض واما ان يقال هو عين المنقسم وهو محال اذ حقيقة الانقسام هي حقيقة الجسمية اذ لا نعني بالجسم سواه وحقيقة السواد غير حقيقة الانقسام لا عينه نعم لا يتميز السواد عن محله باشارة الحس ولكن يتميز باشارة العقل كما ذكرناه فاذن هو عرض **اما الاشكال** فهي ايضا اعراض لان الشمعة يختلف عليها الاشكال وهي مستمرة الوجود فاذن التدوير والتربيع والتثليث كل ذلك واحد من الكيفية وهي اعراض وقد نازع في وجود الدايرة ويقال لا يتصور شكل يتعين في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها الى المحيط متساوية ويدل على اثباتها ان الجسم مدرك وجوده بالتحقيق وهو اما مركب او مفرد والمركب لا يكون الا من مفرد فلا بد من اثبات المفرد والمفرد هو الذي ليس فيه طبايع مختلفة بل طبع واحد متشابه كطبع الهواء والماء فهذا اذا خلي منه مقدار بنفسه اما ان يكون له من ذاته شكل او لا يكون وباطل ان لا يكون له شكل اذ يكون اذ ذاك غير متناه وقد فرضنا قدرا متناهيا منه واذا ثبت له شكل فهو اما كرة واما مربع او غيره ومحال ان يكون غير كرة لان الطبع المتشابه في محل متشابه لا يوجب شكلا مختلفا حتى يقتضي في بعضه خطا وفي بعضه زاوية ولا متشابه

بالحس ٢

في الاشكال الا الكرة فواجب ان يكون شكله كريا ومهما قطعت الكرة قطعا مستقيما فان
المقطع دايرة بالضرورة فقد ثبت امكان الدايرة وهي اصل الاشكال فقد ثبت ان
الكمية والكيفية عرضان واما السبعة الباقية فلا يخفى عرضيتها الا انها لا موجود اولا
تخلوا عن اضافة شي الى شي ولا بد من شي حتى يمكن اضافته فالفعل نسبة شي الى
شي بالتاثير فلا بد من شي موجود اولا حتى يوثر والانفعال نسبة الى غيره بالتاثر
ولا بد من شي اولا حتى ينفعل ولا بد من شي حتى يكون اما في زمان او مكان او على وضع المطلق
فاذن هذه التسعة اعراض فاذن الوجود يطلق على عشرة اشيا هي الاجناس
العالية واحد جوهر وتسعة اعراض ولا يمكن تعريفها بالحد اذ لا جنس اعم منها
والحد انما يجمع فيه الجنس والفصل فهي مساوية للوجود في انها لا تقبل الحد ولكنها تقبل
الرسم دون الوجود اذ لا شي اشهر من الوجود حتى يعرف به واما هذه الامور
فغامضة فيمكن ان تعرف بما هو اشهر منها وتسمى هذه العشرة المقولات العشرة
فان قيل فاسم الوجود لهذه العشرة بالاشتراك ام بالتواطؤ قلنا لا بالاشتراك ولا
بالتواطؤ وقد ظن ظانون انها بالاشتراك وان العرض لا يشارك الجوهر في الوجود بل
لا معنى لوجود الجوهر الا نفس الجوهر ولا لوجود الكمية الا نفس الكمية وانما الوجود
اسم واحد يتناول مختلفات لا تشترك البتة في المعنى كلفظ العين لمسمياته وهذا
فاسد من وجهين احدهما ان قولنا الجوهر موجود كلام مفهوم ولو كان وجود الجوهر
عين الجوهر لكان كقولنا الجوهر جوهر فاذا قلنا الفعل والانفعال ليسا موجودين
ربما يصدق في بعض الاحوال وقولنا الفعل والانفعال ليسا بفعل وانفعال لا
يصدق قط فلو كان قولنا موجود هو كقولنا فعل كان قولنا الفعل ليس بموجود
كقولنا الفعل ليس بفعل والثاني ان العقل قاض بان القسمة لا تزيد في كل شي
على اثنين اذ يقال الشي اما ان يكون موجودا او معدوما فان لم يكن للوجود معنى

سوى هذه العشر فلا يكون هذه القسمة محصورة في اثنين بل لا يكون هذا الكلام
مفهوما بل ينبغي ان يقال الشيء اما ان يكون   واما كيفية واما كمية الى بقية جوهرا
العشر فتكون القسمة عشرة لا اثنين وهذا يظهر بما ذكرناه من قبل ان الانية
التي هي عبارة عن الوجود غير الماهية ولذلك يجوز ان يقال ما الذي جعل الحرارة
موجودة وما الذي جعل السواد في الحبر موجودا ولا يجوز ان يقال ما الذي جعل
السواد لونا او ما الذي جعله سوادا ونعرف تغاير الانية والماهية باشارة
العقل لا باشارة الحس كما عرف تغاير الصورة والهيولى فان قيل فان صح
هذا فليكن متواطيا اعني اسم الوجود للعشرة قيل انما اطلق اسم المتواطي على
ما ثبتنا ولمسمياته تناولا واحدا من غير تفاوت ومن غير تقدم وتاخر كالحيوانية
للانسان والفرس والانسانية لزيد وعمرو اذ ليس لاحدهما قبل ولا هو اقدم
من الاخر والوجود يثبت للجوهر اولا وللكمية والكيفية بواسطته ولبقية
الاعراض بواسطتهما فقد تطرق اليه التقدم والتاخر واما التفاوت فهو ان
وجود السواد وهو هيئة قارة ليس كوجود الحركة والتغير والزمان والانات
ولا اقرار لها بل وجود الحركة والزمان والهيولى اضعف من وجود غيرها فاذن هذه صح صح
العشر اتفقت في الوجود واختلفت من وجه فكانت بين المتواطي والمشترك
فلذلك سمي هذا الجنس من الاسم اسما مشككا ويسمى متفقا فاذن قد ظهر ان
الوجود عرضي للاشياء كلها فالماهيات يعرض لها الوجود بعلة اذ ليس الوجود
لها من ذاتها وكل ما ليس من ذات الشيء فهو له بعلة ولذلك كانت العلة الاولى وجودا
بلا ماهية زايدة كما سياتي فليس الوجود اذن جنسا للشيء من الماهيات والعرض
ايضا بالاضافة الى التسعة هو كذلك لان لكل واحد منها ماهية في ذاتها وعرضيتها
هي لها بالنسبة الى محلها فاسم العرضية بازاء اضافتها الى محالها لا بازاء ماهياتها

والذي يمكن ان يتصور بعضها ويشك في انها اعراض ام لا ولا يمكن ان يتصور النوع ويشك في وجود الجنس له اذ لا يتصور ان يتصور الانسان السواد ويشك في كونه لونا او الفرس ويشك في كونه جسما او حيوانا وكذا لفظ الواحد وان كان له عموم ككذا الوجود فليس ذاتيا لشيء من الماهيات فالوجود والعرض والواحد ليس جنسا ولا فصلا لشيء من الماهيات العشرة البتة فاذن قد قسمنا الموجود الى جوهر وعرض والجوهر الى اربعة اقسام والعرض الى تسعة وقسمنا بعض احاد التسعة ودللنا على انها اعراض فلنرجع الى تقسيمات اخر للموجود قسمة ثانية للموجود الموجود ينقسم الى كلي وجزئي ام لا حقيقتهما فقد ذكرناها في اول المنطق ونذكر الان احكامها وهي اربعة الاول ان المعنى المسمى كليا وجوده في الاذهان لا في الاعيان ولما سمع قوم قولنا ان كل انسان فهو واحد في الانسانية وان كل سواد فهو واحد في السوادية ظنوا ان السواد الكلي معنى واحد موجود والانسان الكلي معنى واحد موجود والنفس الكلي معنى واحد بالعدد موجود في اشخاص متعددة كالاب الواحد لعدد من البنين والشمس الواحد لعدد من البقاع وهو خطا محض اذ لو كانت نفس واحدة بالعدد هي لزيد بعينها وهي نفسها ايضا لعمرو وكان زيد عالما وعمرو جاهلا لزم ان تكون النفس الواحدة عالمة وجاهلة بامر واحد في حالة واحدة وهو محال ولو كان الحيوان الكلي موجودا واحدا بالعدد موجودا في اشخاص لكان ذلك الواحد بعينه ماشيا وطائرا وماشيا برجلين وباربع وهو محال ولكن الكلي وجوده في الاذهان ومعناه ان الذهن يقبل لا محالة صورة الانسان وحقيقته بمشاهدة شخص واحد بسواليه فلو راى بعد ذلك انسانا اخر غيره لم يتجدد فيه اثر بل يبقى على ما كان وكذا اذا راى ثالثا ورابعا ويكون النقش الحاصل في الذهن اولا من زيد نسبته الى كل انسان في عالم

الله تعالى

اشخاص

واحد فان الشخص الانسان لا يختلف في حد الانسانية البتة ولو راى بعد ذلك شبحا
حصلت في ذهنه ماهية اخرى ونقش يخالف الاول فالحاصل من نقش زيد هو صورة
شخصية في الذهن ومعنى كونه كليا ان نسبته الى كل شخص كاين من الناس وما سيكون
وما كان واحد وان اي واحد يسبق الى الذهن حصل منه هذا النقش وان الاخر بعده
لا يزيد عليه ومثاله اذا فرض خواتيم على نقش واحد فوضع واحد على شمعة
فحصلت منه صورة فلو وضعت الثانية والثالثة على ذلك الوضع بعينه لم يتغير
النقش الاول ولم يتاثر المحل فيقال النقش الذي في الشمعة هو نقش كلي اي هو نقش
كل الخواتيم ومعناه انه يطابق الكل مطابقة واحدة ولا يتميز بعضها بالنسبة اليه
عن بعض فهذا معقول فاما ان يفرض نقش واحد بعينه هو في خاتم الذهب وفي خاتم
الفضة وفي خاتم الحديد فهذا محال الا ان يقال هو واحد بالنوع اما بالعدد فنقش
كل خاتم غير نقش الخاتم الاخر نعم تاثيراتها في الشمعة تاثير واحد والنقش الحاصل
من جميعها في الشمع واحد فهكذا ينبغي ان يفهم انطباع حدود الاشياء في الذهن
ومعنى كليته فاذن الكلي من حيث انه كلي موجود في الاذهان لا في الاعيان فليس
في الوجود الخارج انسان كلي اما حقيقة الانسانية فموجودة في الاعيان والاذهان
جميعا الحكم الثاني الكلي لا يجوز ان يكون له جزئيات كثيرة ما لم يتميز كل جزئي
عن الاخر بفصل او عرض فان لم يفرض الا مجرد الكلي من غير امر زايد بيضا واليه
لم يتصور فيه التعدد والتخصص فالسوادان في محل واحد في حالة واحدة محال بل
السواد المطلق يصير اثنين بان يكون بين الاثنين تغاير لا محالة اما في المحل كسوادين
في محلين او في الزمان كسوادين في محل واحد في زمانين اما اذا اتحد المحل والزمان لم
يتصور فيه التعدد وكذا لا يتصور انسانان الا ان يفارق احدهما الاخر بمعنى يزيد
على مجرد الانسانية الكلية من مكان وصفة وغيره لانه لو لم يكن بينهما مغايرة

وكانا اثنين لجاز ان يقال لكل انسان انه انسانان بل خمسة بل عشرة ولا يتميز عدد عن عدد وكذا في كل سواد وهو ظاهر الاحالة ولكن برهانه انه اذا فرض في محل واحد سوادان حتى قيل ذلك السواد وهذا السواد وتعين كل واحد عن الاخر فقولنا لذلك السواد بعينه انه سواد وانه ذلك السواد بعينه واحد ام لا فان كان واحدا حتى كان قولنا سواد هو بعينه معنى قولنا هو ذلك السواد بعينه فاذن كل ما قلنا له انه سواد فهو ذلك السواد بعينه فاذن السواد الذي فرض اخر هو ايضا ذلك السواد بعينه فليس ثم تعدد وان كان تحت قولنا هو ذلك السواد بعينه معنى يزيد على ما تحت قولنا سواد فقد انضاف الى السواد به امر زايد لا محالة فصار غير الاخر بالمغايرة في ذلك المعنى الذي انضاف اليه وظهر انه يستحيل ان تتعدد جزئيات كلي واحد الا بان ينضاف الى الكلي امر زايد اما فصل واما عرض فان كانت العلة الاولى واحدة مجردة ولا تركيب فيها بفصل وعرض فلا تتصور اثنينية فيه البتة

الحكم الثالث ان الفصل لا يدخل في حقيقة الجنس وماهية المعنى الكلي العام البتة وانما يدخل في وجوده والوجود غير الماهية **بيانه** ان الانسانية لا مدخل لها في حقيقة الحيوانية بل حقيقة الحيوانية بكمالها تثبت في العقل دون الانسانية والفرسية وساير الفصول لا كالجسمية فانها لو غابت عن الذهن بطلت ماهية الحيوانية عن الذهن ولو كانت الانسانية شرطا لكون الحيوانية حيوانية كما كانت الجسمية شرطا لها لما كانت الحيوانية ثابتة للفرس فانه ليس بانسان كما ليست الحيوانية ثابتة لما ليس بجسم والحيوانية للفرس كاملة كما للانسان فلا مدخل اذن للفصل في ماهية المعاني الكلية نعم لها مدخل في صيرورة المعنى الكلي موجودا حاصلا اذ لا يكون الحيوان موجودا الا ان يكون فرسا او انسانا او غيره

ويكون الحيوان حيوانا دون الفرسية والانسانية والوجود غيره والماهية غير
كما سبق واذا ثبت هذا في الفصل فهو في العرض اظهر لا محالة فان الانسانية
اذا لم يدخل في حقيقة الحيوانية فان لا يدخل الطول والبياض اولى **الحكم**
الرابع ان كل عرضي للشيء فهو معلل وعلته اما ذات الموضوع كالحركة الى
اسفل للحجر والتبريد للماء واما خارج عن ذاته كالسخونة للماء والحركة الى فوق
للحجر وانما قلنا ذلك لان هذا العرض للذات اما ان يكون معللا او لم يكن معللا
فان لم يكن معللا فهو اذن موجود بذاته وكل موجود بذاته فلا يبعد ان يعدم
غيره ولا يشترط وجود غيره لوجوده والعرض يحتاج في الوجود الى ما هو
عرض له لا محالة فلا يكون موجودا بذاته فيكون معللا ثم علته لا تخلو اما ان
تكون في ذات الموضوع او خارجا منه وهذا تقسيم حاصر لا محالة فكان
برهانا وكيف ما كان السبب اما داخلا في الموضوع او خارجا منه فلا بد
وان يكون وجوده حاصلا اولا حتى يكون سببا لغيره ولذلك يستحيل ان تكون
الماهية سببا لوجود نفسها فكل ماهية لها وجود زايد عليها فعلتها غير
الماهية اذ العلة لا بد وان تكون موجودة حتى توجب المعلول والماهية قبل
الوجود لا تكون موجودة فكيف تكون علة الوجود فيلزم من هذا انه ان كان
في الوجود ما ليس بمعلل فلا تكون انيته غير ماهيته بل تكون الانية هي الماهية
اذ لو كان غيرها لكان عرضا لها ولكان معللا بامر سوى الماهية فيكون معلولا
وقد وضعنا انه غير معلول وهذا محال فان قيل المعنى الكلي للجزء بان قد يكون
نوعيا كالانسان لزيد وعمرو وقد يكون جنسيا كالحيوان للانسان والفرس فبم
يحصل الفرق وبم يعلم ان هذا الكلي هو النوعي الذي لا يقبل الانقسام الا بالاعراض
وان ذاك هو الجنسي الذي يقبل الانقسام بالفصول الذاتية فنقول كل ما عرض

عليك من الكليات فاردت ان تقدره موجودا حاصلا معينا افتقرت في تقديره
الى ان تضيف اليه معنى غير عرضي هو جنسي وان لم تفتقر الا الى العرضي فهو نوعي
فكان ادراك التفرقة بين النوعي والجنسي موقوفا على ادراك التفرقة بين الذاتي
والعرضي كما سبق مثاله انه اذا قيل الك اربعة او خمسة لم تفتقر في تقدير
وجود الاربعة الى ان تضيف اليها كونها ثورا او فرسا او انسانا وهذه الامور جوزا
عرضية للاربعة بل للاعداد وليست ذاتية فيها فانا ذكرنا ان معنى الذاتي ما لا
يتم الذي المعنى ذاتي له في الفهم الا بفهم الذاتي اولا وانت في فهم الاربعة لا تفتقر هو
الى ان تخطر ببالك الجوز والفرس وغيره من المعدودات واذا قيل لك عدد لم يمكنك
ان تفرض العدد موجودا حاصلا بل يتقاضى الطبع ان تعلم انه اي عدد هو الموجود
خمسة او عشرة او غيرهما فاذا صار خمسة لم تفتقر بعده الى شيء سوى نوع
المعدود به وهو عرضي بالاضافة الى العدد لا لكونه خمسة فانه ليس زايدا على
العدد به عارضا طاريا عليها بل هو حاصل عدد به هذا العدد وهذه المعاني هي
كلية في النفس وربما يعسر طلبها من العبارات المستعملة في شرحها حتى توجب
فيها تعقدا فليكن الالتفات الى المعنى لا الى اللفظ فهذا حكم الكلي قسمة ثالثة
ينقسم الى واحد وكثير فلنذكر اقسام الواحد والكثير ولواحقهما اما
الواحد فانه يطلق حقيقة ومجازا فالواحد بالحقيقة هو الجزئي المعين
ولكنه على ثلاث مراتب الرتبة الاولى وهي الحقيقة الحقيقية هو الجزئي
الواحد الذي لا كثرة فيه لا بالقوة ولا بالفعل وذلك كالنقطة وذات الباري
تعالى فانه ليس منقسما بالفعل ولا هو قابل له فهو خال عن الكثرة بالوجوب
والامكان والقوة والفعل فهو الواحد الحق الثاني الواحد بالاتصال وهو
الذي لا كثرة فيه بالفعل ولكن فيه كثرة بالقوة اي هو قابل للكثرة كما اذا قيل

بالوجود

لنا هذا الخط واحد او اثنان وهذا الجسم واحد او جسمان فان كان فيه انقطاع حكمنا بالاثنينية وان كان واحدا بالاتصال على سبيل التشابه قلنا هو خط واحد وجسم واحد اذ ليس فيه كثرة وانفصال بالفعل الا انه قابل للكثرة فمن هذا الوجه ربما يظن انه ليس بواحد حقيقي لان القوة القريبة من الفعل يظن انها بالفعل والا فهو بالحقيقة واحد وانما الكثرة فيه بالقوة الثالث ان يكون واحدا بنوع من الارتباط وفيه كثرة بالفعل كالسرير الواحد والشخص الواحد المركب من اجزاء مختلفة كتركيب اجزاء الانسان من العظم واللحم والعروق فهذا واحد اذ يقال سرير واحد وانسان واحد وفيه كثرة حاصلة بالفعل باعتبار الاجزاء لا كالماء الواحد والجسم الواحد المتشابه فبين المرتبتين فرق وهذا في الجزء الذي اسم الواحد عليه حقيقة اما المجاز فهو اطلاق اسم الواحد على اشياء كثيرة لاندراجها تحت كلي واحد وذلك خمسة الاول الاتحاد بالجنس كقولك الانسان والفرس واحد بالحيوانية الثاني الاتحاد بالنوع كقولك زيد وعمرو واحد بالانسانية الثالث بالعرض كما يقال الثلج والكافور واحد في البياض الرابع في النسبة كقولك نسبة الملك الى المدينة ونسبة النفس الى البدن واحد الخامس في الموضوع كقولك في السكر انه ابيض وحلو فتقول الابيض والحلو واحد اي موضوعهما واحد فصار الواحد مطلقا ثمانية معاني ثم الاتحاد في العرض ينقسم بانقسام الاعراض فان كان اتحادا في عرض الكمية فيقال له المساواة وان كان في الكيفية يقال له المشابهة وان كان بالوضع يقال له الموازاة وان كان بالخاصية يقال له المماثلة ومهما عرفت ان الواحد يطلق على خمسة اوجه فالكثير في مقابلته ايضا يتعدد بتعدده لا محالة ومن لواحق الواحد الهو هو فان الشيء اذا كان واحدا في نفسه واختلف لفظه او نسبته

وما واحد

بيان حاصله

يالماهية ٨ ثمانية

يقال هو هو كما يقال الليث هو الاسد ويقال زيد هو ابن عمرو **واما** لواحق الكثرة
فالعشرية هو الخلاف والتقابل وكذا التشابه والتوازي والتساوي والتماثل فان ذلك
لا يعقل الا في اثنين او في اكثر منه فهي من لواحق الكثرة ولا بد من بيان اقسام التقابل
وهي اربعة **احدها** تقابل النفي والاثبات كقولك انسان لا انسان **الثاني** تقابل الاضافة
كالاب والابن والصديق اذ يقال احدهما بقياس الاخر **الثالث** تقابل العدم والملكة
كما بين الحركة والسكون **الرابع** تقابل الضدين كالحرارة والبرودة والفرق بين الضد
والعدم ان العدم هو عبارة عن عدم الشي عن الموضوع فقط لا عن وجود شي اخر
فالسكون عبارة عن عدم الحركة ولو قدر زوال السواد دون حصول لون اخر لكان
هذا عدما فاما اذا حصل حمرة او بياض فهذا وجود زايد على عدم السواد فالعدم
هو انتفاء ذلك الشي فقط والضد هو موجود حصل مع انتفاء الشي ولذلك يقال
ان السبب الواحد لا يصلح للضدين بل لا بد للضدين من سببين **واما** الملكة والعدم
فسببهما واحد وذلك الواحد ان حضر اوجب الملكة وان غاب او عدم اوجب
العدم فعلة العدم هي عدم علة الوجود فعلة السكون هو عدم علة الحركة الى
واما تقابل المضاف فخاصيته ان كل واحد يعلم بالقياس الى الاخر لا كالحرارة فانها
معلومة دون القياس الى البرودة ولا كالحركة فانها معلومة دون القياس الى
السكون **واما** تقابل النفي والاثبات فيفارق الضد والعدم في انه انما يكون في
القول ويعم كل شي **واما** اسم الضد فلا يقع الا على ما موضوعه وموضوع
ضده واحد ولا يكفي هذا حتى يكون بحيث لا يجتمعان ويتعاقبان ويكون بينهما غاية
الخلاف كالسواد والبياض لا كالحمرة والسواد فان الحمرة كانها الوان سالك
من البياض الى السواد فهو بينهما وليس على اقصى البعد وربما يكون بين الضدين
وسايط كثيرة بعضها اقرب الى احد الطرفين من البعض وربما لا يكون بينهما واسطة

الموضوع

فاذن الضد يشارك الضد في الموضع وكذا الملكة للعدم وهذا غير واجب في
السلب والايجاب وربما يكون بينهما مشاركة في الجنس كالذكورة والانوثة
فانهما لا يتواردان على شخص واحد وربما يغلط فيوضع الجنس ويوخذ نفي
المعنى الذي تحته ويقرن به فصل او خاصة ويوضع له اسم اثباتي فيظن انه
ضد كما يقال العدد ينقسم الى زوج وفرد ويظن انهما متضادان وهو غلط
اذ ليس الموضوع واحدا اذ الزوج قط لا يكون فردا والعدد الموضوع لهذا لا
يكون موضوعا لذلك بل بينهما تقابل النفي والاثبات فان معنى الزوج انه ينقسم
بمتساويين ومعنى الفرد انه لا ينقسم بمتساويين وقولنا لا ينقسم نفي محض
ولكن وضع له اسم الفرد بازاء الزوج فيظن انه مقابل كالضد فان قيل فهل يجوز
ان يكون للشيء الواحد اكثر من ضد واحد قيل مهما كان الضد عبارة عن المتعاقبين
على موضوع واحد بشرط ان يكون بينهما غاية الخلاف فيلزم على هذا الاصطلاح ان
لا يكون الضد الا واحدا الا ان الواقع في اقصى رتب البعد يكون واحدا لا محالة

قسمة رابعة الموجود ينقسم الى ما هو متقدم والى ما هو متاخر والتقدم والتاخر
ايضا من الاعراض الذاتية للموجود ويقال للمتقدم انه قبل وللمتاخر انه بعد ويقال
ان الله تعالى قبل العالم والقبلية تطلق على خمسة اوجه اذ التقدم ينقسم الى
خمسة اقسام **الاول** وهو الاظهر التقدم بالزمان وكان اسم قبل له حقيقي
في اللغة **والثاني** التقدم بالمرتبة اما بالوضع كقولك بغداد قبل كوفة اذا قصد
مكة من خراسان وهذا الصف قبل هذا الصف بمعنى انه اقرب الى الغاية المنسوب
اليها من القبلة او غيرها واما بالطبع كقولنا الحيوانية قبل الانسانية والجسمية
قبل الحيوانية اذ ابتدانا من جهة الاعم وخاصية هذا انه ينقلب اذا اخذ
من جانب اخر فان اخذت الاعتبار من جانب الاخص اولا صارت الحيوانية قبل

الجسميه وان اخذ الاعتبار من مكة صارت الكوفه قبل بغداد الثالث

التقدم بالشرف كقولنا ابو بكر ثم عمر فان ابا بكر قبل ساير الصحابه بالشرف

والفصل الرابع المتقدم بالطبع وهو الذي لا يرتفع بارتفاع المتقدم عليه

ويرتفع المتقدم عليه بارتفاعه فانك تقول الواحد قبل الاثنين فانه لو قدر

عدم الواحد في العالم لزم عدم الاثنين اذ كل اثنين فهو واحد وواحد وان

قدر عدم الاثنين لم يلزم عدم الواحد وقولك الواحد قبل الاثنين لا يعني

به تقدما زمانيا بل يجوز ان يكون مع الاثنين وتعقل قبليته مع ذلك الخامس

المتقدم بالذات وهو الذي وجوده مع غيره ولكن وجود ذلك الغير به وليس

وجوده بذلك الغير وذلك كتقدم العله على المعلول وكتقدم حركة اليد

على حركة الخاتم فانه يستحسن ان يقال تحركت اليد فتحرك الخاتم و لا

يستحسن ان يقال تحرك الخاتم فتحركت اليد والفاء للتعقيب ومعلوم انهما

معا في الزمان ولكن هذه قبلية العليه والايجاب قسمة خامسة الموجود للموجود

ينقسم الى سبب ومسبب اي الى معلول وعله فكل شيء له وجود في نفسه لا عن

شيء اخر معلوم وذلك المعلوم لا وجود له الا بالشيء فانا نسمي ذلك الشيء

عله ذلك المعلوم وذلك الشيء المعلوم معلول ذلك الشيء وكل ما هو حاصل

من اجزاء فلا يكون وجود الجزء بسبب وجود الجمله بل وجود الجمله بسبب

وجود الاجزاء واجتماعها فالسكنجبين ليس علة السكر بل السكر علة السكنجبين

اذ به يحصل السكنجبين وهذا فيما يتقدم الجزء على الجمله بالزمان ظاهر فان

كانا لا يفترقان في الزمان كاليد بالاضافه الى الانسان فهو ايضا كذلك فاذن

كل ما هو جزء الجمله فهو علة الجمله فالعله تنقسم الى ما تكون جزءا من ذات

المعلول والى ما تكون خارجا والذي هو جزء من المعلول ينقسم الى ما لا يلزم

وجود ... وجود

بوجوده وجود المعلول كالخشب للكرسي والى ما يلزم عند تقدير وجوده ذات
المعلول كصورة الكرسي فانها اذا فرضت موجودة كان الكرسي لا محالة موجودا
لا كالخشب مع ان الكرسي جملة لا يتقوم وجودها الا باجتماع الصورة والخشب
فما نسبته الى المعلول نسبة الخشب الى الكرسي يسمى علة عنصرية وما نسبته
نسبة الصورة يسمى علة صورية واما الخارج فينقسم الى ما منه الشيء كالنجار
للكرسي ويسمى علة فاعلية وكذا الاب للابن والنار للحرارة والى ما لاجله الشيء
وليس منه ويسمى علة تمامية وغائية وهو كالاستكنان للبيت والصلوح للجلوس
للكرسي ومن خاصية العلة الغائية ان سائر العلل بها تصير علة فانه ما لم
تتمثل صورة الكرسي المستعد للجلوس والحاجة الى الجلوس في نفس النجار لا يصير
هو فاعلا ولا يصير الخشب عنصرا للكرسي ولا يحل فيه الصورة فالغاية حيث
وجدت في جملة العلل والعلة الفاعلية اما ان تفعل بالطبع كالنار تحرق
والشمس تنوره واما ان يكون بالارادة كالانسان يمشي وكل فاعل له في الفعل غرض
فيجب ان لا يكون وجود ذلك الفعل وعدمه له بمثابة واحدة اذ الغرض عبارة
عما يجعل وجود الفعل اولى بالفاعل من عدمه فان لم يكن كذلك لم يسم غرضا
فان ما كان وجوده وعدمه بمثابة واحدة في حق الفاعل لم يكن اختيار وجوده
على عدمه لفائدة وغرض وكل ما هو كذلك فلا يكون غرضا وبقي السوال في انه
لم اختار الوجود على العدم ولا ينقطع الا بذكر الغرض ولا غرض الا ما يجعل
وجود الفعل في حق الفاعل اولى من العدم فان لم يكن اولى ساوى الوجود العدم
فيستحيل الميل الى احدهما وكل ما له غرض فهو ناقص لان حصول ذلك الغرض
هو خير له من لا حصوله فله اذن شيء في نفسه من الخيرات مفقود يحصل
له بالفعل فيستكمل بحصوله فلا يكون كاملا بذاته دون ذلك وقول القائل انه

هو علة العلل

ليس

هو

يفعل لا لغاية ترجع اليه بل الى غيره غلط اذ يقال وحصول الغاية لغيره هل كان في حقه اولى من لا حصوله فان كانت افادة الغاية اولى والليق به فقد استفاد في نفسه بافادة غيره ما هو اولى به والليق وكان منفكا عنه قبله فكان ناقصا وان لم يكن له في الافادة فايدة رجع السوال بانه لم افاد رجوعا لا محيص عنه فاذن كل فاعل له غرض فالغرض مكمل له ومن يكن ناقصا كان فيه بالكمال الحاصل بحصوله فان كان في الامكان ذات يلزم منه المعلول لذاته من حيث ان ذاته ذات يفيض منها وجود غيرها لا محالة من غير غرض فهذه الفاعلية اعلى واجل من الفاعلية لغرض واختيار وكلما لم يكن فاعلا ثم صار فاعلا فلا بد وان يكون لطريان امر وتجدده من شرط او طبع او ارادة او غرض او قدرة او حالة اي حالة شيت والا فان كانت احوال الفاعل كما كان ولم يتجدد امر لا في ذاته ولا خارجا من ذاته والى الان لم يكن وجود الفعل اولى منه من العدم بل كان العدم هو المستمر والاحوال كما كانت فيلزم ان يستمر العدم وان كان العدم قبل هذا مستمرا لانه لم يكن مرجحا للوجود عليه والان فقد وجد فينبغي ان يكون سببه حصول المرجح وان كان لم يتجدد مرجح وان سفى المرجح كما كان استمر العدم بالضروره كما كان وسياتي زياده شرح لهذا ومما لا بد من ذكره ان العلة تنقسم الى علة بالذات والى علة بالعرض وتسمى العلة بالعرض علة مجاز محض وهو الذي لم يحصل المعلول به بل بغيره ولكن ذلك الغير لم يتهيا له ايجاب المعلول الا عنه كما ان رافع العماد من تحت السقف يسمى هادما للسقف وهو مجاز لان علة سقوط السقف كونه ثقيلا الا انه كان ممنوعا عن فعله بالعماد فرافع العماد مكنه من الفعل بفعل فعله وكما يقال السقمونيا يبرد بمعنى انه يزيل الصفراء المانع للطبيعة من التبريد فيكون المبرد هو الطبع ولكن عند زوال المانع ويكون السقمونيا علة ازالة الصفراء لا علة البرودة الحاصلة بعد زوالها بالطبيعة **قسمة سادسة** الموجود ينقسم الى متناه وغير

غيرها

لا

منه
ان

٢٥
وتسمية العلة بالعرض علة مجاز محض

للموجود

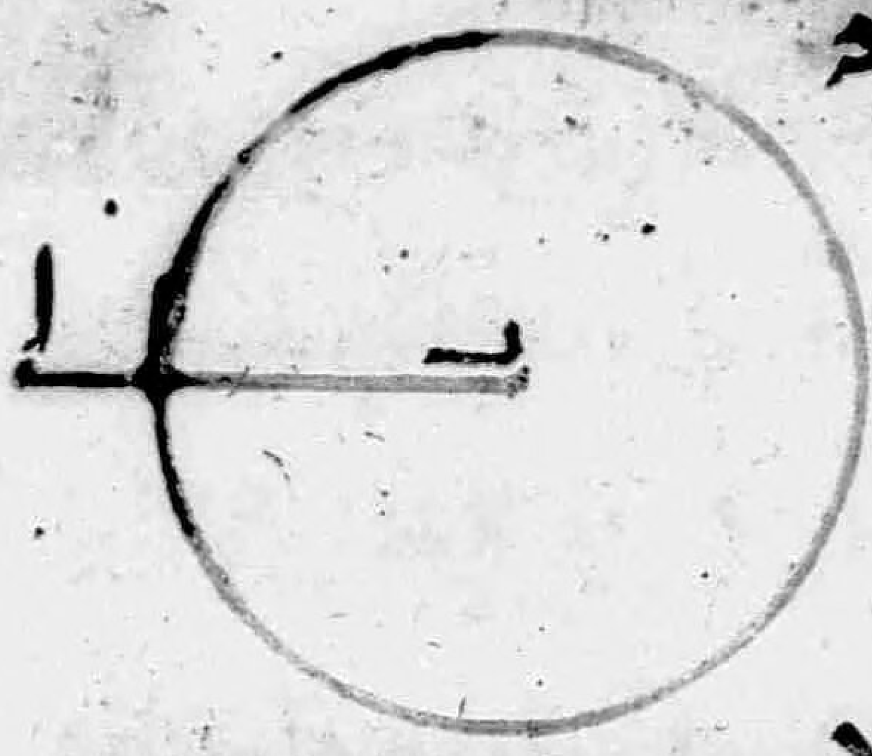
٤٠

متناه وغير المتناهي يقال على اربعة اوجه اثنان منها محالان لا يوجدان واثنان منها دل القياس على وجودهما اذ يقال حركة الفلك لا نهاية لها اي لا اول لها وهذا قد دل عليه القياس ويقال النفوس الانسانية المفارقة للابدان ايضا لا نهاية لها وهذا ايضا لا تعرّف بالضرورة على نفي النهاية عن الزمان وحركة الفلك اعني نفي الاولية والثالث ان يقال الاجسام لا نهاية لها اذ الابعاد لا نهاية لها من فوق ومن تحت وهذا محال والرابع ان يقال العلل لا نهاية لها حتى يكون للشيء علة ولعلته علة ولا تنتهي الى علة اولية لا علة لها وهذا ايضا محال والضبط ان كل عدد تفرض احاده موجودة معا وله ترتيب بالطبع وتقدم وتاخر فوجود ما لا نهاية له منه محال كالعلل لا نهاية لها لان الترتيب بين العلة والمعلول ضروري طبيعي اذ لو رفع بطل كونه علة وكذلك الاجسام والابعاد فانها ايضا مترتبة اي بعضها قبل البعض بالضرورة اذا ابتدأ من جانب الا انه ترتيب بالوضع لا بالطبع كما سبق الفرق بينهما في اقسام التقدم والتاخر واما ما وجد فيه احد المعنيين دون الاخر فنفي النهاية عنه لا يستحيل كحركة الفلك فان له ترتيبا وتعاقبا ولكن لا وجود لجميع اجزائه في حالة واحدة فاذا قيل حركة الفلك لا نهاية لها لم يعن بها نفي النهاية عن حركات هي موجودة بل غائبة معدومة وكذلك النفوس البشرية المفارقة للابدان بالموت يجوز نفي النهاية عن اعدادها وان كانت موجودة معا اذ ليس فيها ترتيب بالطبع بحيث لو قدر ارتفاع بعضها بطل كونها نفوسا اذ ليس بعضها علة للبعض ولكنها موجودة معا من غير تقدم وتاخر في الوضع والطبع وانما يتخيل التقدم والتاخر في زمان حدوثها اما ذواتها من حيث انها ذوات ونفوس لا ترتيب فيها البتة بل هي متساوية في الوجود بخلاف الابعاد والاجسام والعلة والمعلول فاما امكان نفوس لا نهاية لها وحركة لا اول لها فسيأتي ما ذكر في ادلتها واما استحالة النهاية عن الابعاد والاجسام وما

نفي

والاجسام

لها ترتيب بالوضع او الطبع فنذكره الآن اما استحالة نفي النهاية عن الابعاد فيعرف
بدليلين احدهما انا لو فرضنا خط ج د بلا نهاية في جهة د وحركنا خط اب في دايرته
الى جهة ج من خط د ج حتى صار في موازاته كان هذا التحريك ممكنا بالضرورة فلو



ج
حركناه عن الموازاة الى جهة القرب منه فلابد وان
يسامت نقطة منه هي اول نقطة الموازاة ثم بعد ذلك
يسامت بقية النقط الى ان يرجع عن المسامتة بالانتهاء
الى الموازاة من الجانب الاخر وذلك محال لانه ان قدر
د
ميل اليه عن الموازاة من غير مسامتة فهو محال والمسامتة محال لان المسامتة
تقع اولا على نقطة وليس على الخط الذي لا نهاية نقطة هي اول وكل نقطة فرضت
للمسامتة اولا فلابد وان تكون قد سامتت ما قبلها قبل المسامتة لها بالضرورة
فلا نسامتها ما لم نسامت ما لا نهاية له ثم لا يكون فيها اول نقطة هي نقطة المسامتة
وهو محال وهذا برهان قاطع هندسي في استحالة اثبات ابعاد لا نهاية لها سواء
فرض للملا او للخلا والدليل الثاني هو انه ان امكن خط بلا نهاية فليكن ذلك خط
اب ولا نهاية له في جهة ب ولنشر الى نقطة ج و د

ا ج د ب

فان كان من د الى ب متناهيا فاذا زيد عليه ج د كان ج ب متناهيا وان كان من
د الى ب غير متناه فان اطبقنا بالوهم د ب على ج ب فاما ان يمرا معا في جهة
ب بلا تفاوت وهو محال اذ يكون الاقل مساويا للاكثر فان د ب اقل من
ج ب وان قصر د ب عن ج ب وانقطع دونه وبقي ج ب مستمرا فقد تناهى د ب
في منقطعه من جهة ب و ج ب ليس يزيد عليه الا بمقدار ج د المتناهي وما زاد
على المتناهي بمتناه فهو متناه فاذن ج ب متناه بالضرورة واما استحالة علل
لا نهاية لها فهي انها اذا فرضت مترتبة بحيث يكون بعضها علة للبعض

فلابدّ وان تنتهي الى علة ليست بمعلولة وهو طرف فتتناهى فان كان لا تنتهي الى طرف
بل تتمادى فلا شك في ان جملة تلك العلل التي لا نهاية لها حاصلة في الوجود من
حيث هي جملة موجودة معًا ولا تخلو تلك الجملة من حيث هي جملة اما ان
تكون ممكنة معلولة او واجبة وباطل ان تكون واجبة لان الجملة حصلت بالآحاد
معلولة والحاصل بالمعلول لا تكون واجبًا فلابدّ وان تكون معلولة فتفتقر الى علة
خارجة عن تلك الجملة فان كل ما هو من تلك الآحاد فقد اخذناها في الجملة
وثبت الحكم على الجملة المستوعبة للآحاد بانها معلولة فافتقرت الى علة
خارجة ليست بمعلولة فتكون طرفًا لا محالة ويصير متناهيًا فهذا هو القول
في المتناهي وغير المتناهي قسمة سابعة الموجود ينقسم الى ما هو بالقوة والى
ما هو بالفعل ولفظ القوة والفعل يطلق على وجوه مختلفة لا حاجة بنا الى نعتها لنا بعضها
اما القوة فتنقسم الى قوة الفعل والى قوة الانفعال اما قوة الفعل فهي عبارة عن
المعنى الذي به يتهيأ الفاعل لكونه فاعلًا كالحرارة للنار في فعل التسخين واما
قوة الانفعال فنعني به المعنى الذي به يستعد القابل للانفعال كاللين واللدونة
في الشمع لقبول الانتقاش والتشكيلات ويقال القوة والفعل على وجه آخر
فان كل موجود حاصل بالحقيقة يقال انه موجود بالفعل وليس المراد به ما
قدمناه من الفعل فانه يقال ان ذات المبدأ الاول بالفعل من كل وجه وليس فيه اصلا
شيء بالقوة والفعل بالمعنى الاول في حقه محال ولكن معناه الموجود المحصل
والقوة التي تقابل هذا الفعل هي عبارة عن امكان وجود الشيء قبل وجوده فما
دام غير موجود يقال انه بالقوة ويتسامح فيقال هو موجود بالقوة وتسميته
موجودًا مجاز كما يقال الخمر مسكر فالاسكار في الخمر وهي في الدن موجود
بالقوة وهو مجاز فانه ليس بمسكر ولكن لكون الاسكار ممكن الحصول منه سمي

الموجود

بالقوة كما يقال في الجسم الواحد انه منقسم اى الانقسام فيه بالقوة والانقسام بالحقيقة قبل فعل التقسيم وايجاده بقطع الجسم والتفريق بين اجزائه وتمام هذه القسمة بذكر حكم القسم الاول حكم هذه القوة الاخيرة التي ترجع الى امكان الوجود انها تستدعي محلا ومادة تكون فيه ويلزم منه ان كل حادث فيسبقه مادة فلا يمكن ان يكون المادة الاولى حادثة بل قديمة لان كل حادث فهو قبل الحدوث بالقوة اى هو قبل الحدوث ممكن الحدوث فامكان الحدوث سابق للحدوث فلا يخلو هذا الامكان اما ان يكون شيئا حاصلا او عبارة عن لا شيء فان كان عبارة عن لا شيء فليس لهذا الحادث اذن امكان فاذن لا يمكن ان يكون فاذن هو ممتنع ان يكون ولو كان ممتنعا ان يكون لم يكن قط وهذا محال فاذا ثبت ان الامكان امر حاصل فقضى العقل به فلا يخلوا اما ان يكون قايما بنفسه جوهرا واما ان يكون مستدعيا لموضوع وباطل ان يقال ان الامكان جوهر قائم بنفسه لانه وصف مضاف الى ما هو امكان له لا يعقل قيامه بنفسه فوجب لا محالة ان يكون له موضوع يرجع حاصل الامكان الى وصف المحل لقبول التغير كما يقال لهذا الصبي ممكن له ان يتعلم فيكون العلم ممكنا لهذا الصبي وهذه النطفة ممكن فيها ان تصير انسانا فيكون امكان وجود الانسانية وصفا في النطفة وهذا الهواء يمكن ان يصير ماء فاما اذا فرض حادث من غير ان تسبقه مادة فلا يكون لقولك ان الحادث ممكن الحدوث قبل الحدوث معنى لان الامكان وصف يستدعي موجودا يقوم به والشيء قبل وجوده لا يكون محلا لوصف فامكان كل حادث في مادته وقوة حدوثه في محله وهو المعنى بقولنا انه موجود بالقوة كما تقول العلم موجود في الصبي بالقوة والنخل موجود في النواة بالقوة والقوة قد تكون قريبة وقد تكون بعيدة فالنطفة

انسان بالقوة القريبة والتراب انسان بالقوة البعيدة اذ لا يصير انسانا الا بعد ان
يتردد في اطوار كثيرة **البحث الثاني** هو ان نقول قوة الفعل تنقسم الى ما هو على
الفعل لا على نقيضه كقوة النار على الاحراق لا على عدم الاحراق والثانية
ما هو على الفعل وتركه كقوة الانسان على الحركة والسكون والاولى تسمى قوة   تسمى قوة
طبيعية والثانية ارادية وهذه القوة الثانية مهما انضافت اليها الارادة التامة
ولم يكن ثم مانع كان حصول الفعل منها لازما بالطبع كما يلزم من القوة الاولى فانه
القدرة اذا حصلت وتمت الارادة اي انفكت عن التميل والتردد وصارت جازمة ثم
لم يحصل الفعل فلا يكون ذلك الا لمانع ومهما التقت الفعلية بالقوة الانفعالية وكل   القوة
واحدة من القوتين تامة كان الانفعال حاصلا بالضرورة وبالجملة فكل علة فانما   فانما
يلزم معلولها على سبيل الوجوب وما لم يجب وجود المعلول عن علته لا يوجد فانه ما
دام ممكنا ان لا يحصل لعدم حصول جميع شروط العلة فلا يحصل فاذا تمت شروط
العلة تعين حصول المعلول واستحال ان لا يحصل لان الموجب اذا حضر ولم يحصل
الموجب وتاخر فلا يكون ذلك الا لقصور في طبعه ان كان بالطبع او في ارادته ان كان
بالارادة او لعدم ذاته ان كان فعله بالذات وما دام يجوز ان لا يحصل منه الموجب
فهو ليس علة بالفعل الا بالقوة ولا بد من امر جديد يخرجه من القوة الى الفعل فاذا   الموجود
حضر ذلك الامر صار الخروج الى الفعل واجبا **قسمة ثامنة** الموجود ينقسم
الى واجب والى ممكن ونعني به ان كل موجود فاما ان يتعلق وجوده بغير ذاته بحيث
لو قدر عدم ذلك الغير لانعدم ذاته كما ان الكرسي يتعلق وجوده بالخشب والنجار
وحاجة الجلوس والصورة فلو قدر عدم واحد من هذه الاربعة لزم بالضرورة عدم   ان
الكرسي واما ان لا يتعلق ذاته بغيره البتة بل لو قدر عدم كل غير له لم يلزم عدمه
بل ذاته كافية لذاته وقد اصطلح على تسمية الاول ممكنا وعلى تسمية الثاني واجبا

فنقول كل ما وجوده من ذاته لا من غيره فهو واجب وما ليس وجوده بذاته فاما
ان يكون ممتنعا بنفسه فيستحيل وجوده ابدا واما ان يكون ممكنا في ذاته فالواجب
هو الضروري الوجود والمحال هو الضروري العدم والممكن هو الذات الذي لا
يلزم ضرورة وجوده ولا عدمه ولكن كل ممكن في ذاته ان كان له وجود فوجوده
بغيره لا محالة اذ لو كان بذاته لكان واجبا لا ممكنا وله مع ذلك الغير ثلاثة
اعتبارات احدها ان يعتبر وجود ذلك الغير الذي هو علته فيكون واجبا اذ
ظهر من قبل ان وجود المعلول واجب عند وجود العلة وان اعتبر عدم العلة
فهو ممتنع لانه لو وجد لكان موجودا بذاته بلا علة فيكون واجبا وان لم يلتفت
الى اعتبار علته وجودا او عدما بل التفت الى مجرد ذاته فله من ذاته الامر الثالث
وهو الامكان وهذا كما ان علة وجود الاربعة وجود اثنين واثنين فان اعتبر
عدم اثنين واثنين استحال وجود الاربعة في العالم وان اعتبر وجودهما كانت
الاربعة واجبة الوجود وان لم يلتفت الى الاثنين ولكن التفت الى ذات الاربعة وجد
ممكنا في ذاته اي لا ضرورة لوجوده ولا ضرورة لعدمه فاذن كل ممكن وجوده
في ذاته انما يحصل وجوده بعلته وما دام ممكن الحصول بعلته لا يحصل فاذا صار
واجب الوجود بعلته حصل لانه ما دام ممكنا استمر العدم فلا بد وان يزول الامكان
وهذا الامكان الذي يزول ليس هو الامكان الذي له في ذاته لان ذلك ليس بعلة حتى
يزول بل ينبغي ان يزول الامكان من علته ويتبدل بالوجوب وذلك بان تحضر جميع (الآن)
الشرايط وتصير العلة كما ينبغي ان يكون حتى تصير علة ٥ ولا بد من معرفة اصل
مهم في الممكن لينبني عليه قواعد كثيرة وهو ان العالم ان كان قديما هل يمكن ان يكون
فعلا لله تعالى ام لا وقد علمنا ان كل ممكن فانما يكون وجوده بغيره وذلك الغير فاعل
له وكون الشيء فاعلا لا يفهم منه امران احدهما ان يحدثه بان يخرجه من العدم الى

الوجود كما يبني الانسان بيتا لم يكن وهذا اجلى مشهور والاخر ان يكون وجود الشي به
كما ان وجود النور بالشمس فتسمى الشمس فاعلا للنور بالطبع والذين اعتقدوا
ان لا معنى للفعل الا الاحداث ربما ظنوا انه اذ حصل الحادث استغنى عن المحدث
حتى لو عدم لم ينعدم الحادث وربما تجاسر بعضهم على ان يقول لو قدر عدم البارى
لم يلزم منه عدم العالم بعد وجوده ويستدل على هذا بمثال وحجة اما المثال فهو
ان البنا بعد بناء البيت لا يضر موته ولا ينعدم البيت بعدمه واما الحجة فهو انه
المعدوم هو المحتاج الى موجد اما الموجود لا يحتاج الى موجد اما المثال فهو
باطل لان البنا ليس سبب لوجود البيت الا مجازا وانما هو سبب حركة اجزاء البيت
بعضها الى بعض وتلك الحركات معلول حركاته وتنقطع بانقطاع حركاته فالان فيه
بقا شكل البيت معناه ان الجذع وقف في الموضع الذي وضع فهو لانه ثقيل يطلب
اسفل وما تحته كثيف يمنعه فالعلة ثقله وكثافة ما تحته فلو انعدمت الكثافة
بطل شكل البيت والحايط المبنى من الطين بقي شكله لما في الطين من اليبوسة فهي التي
تمسك شكله فلو بناه من مايع في قالب لكان يبطل شكله مهما رفع القالب لعدم سابق واعلا
اليبوسة فاذن البنا ليس فاعل البيت وكذا الاب ليس فاعل الابن بل هو سبب حركة
المني الى الرحم ثم حدوث صورة الانسان في المني سببه معاني في ذات المني موجودة
مع الصورة وسبب النفس موجود دايم الوجود فلا معنى للاغترار بهذا المثال
اما الحجة وهو ان الموجود لا يحتاج الى موجد فهو صحيح ولكن يحتاج الى مديم لوجوده
وبيانه ان الفعل الحادث له صفتان احداهما انه الان موجود والاخرى انه كان
قبل هذا معدوما وكذا الفاعل له صفتان احداهما ان الوجود الان اعني وقت منه
الحدوث منه والاخرى انه قبله لم يكن منه فلينظر فان تعلق الفعل بالفاعل لا يخلو كان
اما ان يكون من جهة وجوده او من جهة عدمه السابق او من كليهما وباطل ان يكون

بالفاعل من جهة العدم لان العدم السابق لا تعلق له بالفاعل ولا تاثير للفاعل فيه وبالجملة
ان يكون من كليهما لانه اذا بطل تعلق العدم بالفاعل ولا بد من تعلق الفعل فلم يبق
الا وجوده فالمتعلق بالفاعل وجود الفعل لا عدمه فان قيل انه متعلق به من حيث
انه وجود مسبوق بعدم فمعنى ذلك انه وجود بعد عدم ولا تاثير للفاعل في
كونه وجودا بعد عدم اذ هذا الوجود لا يمكن ان يكون الا وجودا بعد عدم فهو
بعد العدم لذاته فلو اراد الفاعل ان يفعله وجودا لا يكون بعد عدم لم يمكن وكونه
بعد العدم ليس بجعل جاعل وانما تاثير الفاعل في وجوده نعم يقدر الفاعل على ان
لا يفعل ولا يوجد فاما ان يوجد لا بعد العدم فهذا محال فاذن افتقار الحادث
الى الفاعل من جهة وجوده فقط فانه ممكن من هذه الجهة فقط فاما كونه موجودا
بعد العدم فهو واجب لا ممكن فلا حاجة فيه الى الفاعل ومهما كان تعلقه به من
حيث الوجود فما دام موجودا لا يستغني عن الفاعل بل يكون متعلقا به اي
وجوده في الاحوال كلها كما ان وجود النور بالشمس في الاحوال كلها واما
الفاعل بضافة صفتان كما ذكرنا فكون الفاعل علة لا يخلو اما ان يكون من حيث
ان لغيره وجودا به او من حيث لم يكن وجوده به ثم حصل به والحق انه علة من
حيث ان لغيره وجودا به لا من حيث انه لم يكن ثم كان فانه انما لم يكن الوجود منه
من قبل لانه لم يكن علة فذلك في حكم عدم كونه علة لا في حكم كونه علة وفاعلا
كما ان الانسان اذا لم يرد ان يكون الشيء الذي لا يكون الا بارادته ثم اراد فاذا
حصل المراد كان الفاعل من حيث ان المراد حاصل والارادة حاصلة لا من
حيث ان الارادة صارت حاصلة بعد العدم فاذن وجود الشيء امر
وصيرورته موجودا امر اخر وكون الشيء علة وفاعلا امر وصيرورته
علة وفاعلا امر اخر فصيرورته موجودا بعد ان لم يكن في مقابله صيرورته

لذاته

به

اخر

فقد بطل ان يكون من عدمه لا غير ... [marginal note, partly illegible]

علة وفاعلاً بعد ان لم يكن وكونه موجوداً في مقابلة كونه فاعلاً فان من فهم
من الفعل ان يصير الشيء موجوداً بعد ان لم يكن فليفهم من الفاعل ان يصير علة
بعد ان لم يكن فيتغير الى العلية حتى يتغير عدم المعلول الى الوجود وان فهم
من الفعل ان يكون موجوداً بالفاعل فليفهم من الفاعل ان يكون علة للوجود
لا بصيرورته موجوداً وما هو علة وجود امر زايد على ذاته فهو فاعل ان كان
علة على الدوام فهو فاعل على الدوام وان كان علة في وقت فهو فاعل في وقت
وان صار فاعلاً صار علة وان كان على الدوام علة كان على الدوام فاعلاً نعم
العوام لا يفهمون الفرق بين كون الشيء فاعلاً وبين صيرورته فاعلاً فعن
هذا يتخيلون ما يتخيلون ويلزم على هذا ان يكون المعلول في دوامه وفي جميع
احواله قايماً بالعلة لا يستغني عنه فلو انعدمت العلة والفاعل انعدم
المعلول والفعل وان كان قديماً كان الفعل قديماً لان تعلقه به من حيث
وجوده فقط لا من حيث حدوثه الذي هو عبارة عن وجود بعد عدم كما سبق

المقالة الثانية في ذات واجب الوجود ولوازمه قد ذكرنا ان
الموجود اما ان يتعلق وجوده بغيره بحيث يلزم من عدم ذلك الغير عدمه او
لا يتعلق فان تعلق سميناه ممكناً وان لم يتعلق سميناه واجباً بذاته فيلزم من
هذا في واجب الوجود اثنا عشر امراً الاول انه لا يكون عرضاً لانه يتعلق
بالجسم ويلزم عدمه بعدم الجسم ونحن عبرنا بواجب الوجود عن ما لا
علاقة له مع غيره البتة فالعرض ممكن وكل ممكن موجود بغيره وذلك
الغير علته فيكون معلولاً لا محالة الثاني انه لا يكون جسماً لوجهين احدهما
ان كل جسم ينقسم بالكمية الى اجزاء فيكون الجملة متعلقة بالاجزاء لو قدر عدم
الاجزاء لزم عدمه كالانسان الذي يلزم ~~عدمه~~ بتقدير عدم اجزائه وقد ذكرنا
عدمه

ان كل جملة فهي معلولة بالاجزاء فلهذا لا يجوز ان يكون واجب الوجود مركبا من اجزاء
فانه اذا قيل الناس لم كان الجبر موجودا قلنا لانه كان الماء والعفص والزاج والاجتماع
فحصل من المجموع الجبر فهذه الاجزاء علة الجملة وهكذا اجزاء كل مركب علة للمركب
والاخر ان الجسم قد ثبت انه مركب من الصورة والهيولى فلو قدر عدم الهيولى
انعدم الجسم ولو قدر عدم الصورة انعدم ونحن نعني بالواجب ما لم يلزم عدمه بعدم
غيره ذاته وانما يلزم عدمه اذا قدر عدم ذاته فقط الثالث ان واجب الوجود
لا يكون مثل الصورة لانها تتعلق بالهيولى ولو قدر عدم الهيولى التي معها لزم عدمها
ولا يكون ايضا مثل الهيولى التي هي محل صورة لانها لا توجد الا معها لان الهيولى توجد بالفعل
مع الصورة ويلزم من عدم الصورة عدم الهيولى فلها تعلق بالغير الرابع هو انه لا
يكون وجوده غير ماهيته بل ينبغي ان تتحد انيته وماهيته اذ قد سبق ان الماهية غير
الانية وان الوجود الذي الانية عبارة عنه عارض للماهية وان كل عارض معلول
لانه لو كان موجودا بذاته لما كان عارضا لغيره اذ ما كان عارضا لغيره فله تعلق
بغيره اذ لا يكون الا معه وعلة الوجود لا تخلو اما ان تكون هي الماهية او غيرها
فان كان غيرها فيكون الوجود عارضا معلولا فلا يكون واجب الوجود وباطل
ان يكون الماهية بنفسها سببا الوجود نفسها الا ان المعدوم لا يكون سببا للوجود
والماهية لا وجود لها قبل هذا الوجود فكيف يكون سببا له ولو كان لها وجود قبل
هذا الوجود لكان مستغنيا عن وجود ثان ثم كان السوال لازما في ذلك الوجود
فانه عرض فيها فمن اين عرض ولزم فثبت ان واجب الوجود انيته ماهيته وكان
وجوب الوجود له كالماهية لغيره ومن هذا يظهر ان واجب الوجود لا يشبه
غيره البتة فان كل ما عداه ممكن وكل ما هو ممكن فوجوده غير ماهيته
ووجوده من واجب الوجود كما سياتي الخامس انه لا يتعلق بغيره على وجه

لانها

ان

ح

عرض

هو سلع

فان

يتعلق ذلك الغير به على معنى كون كل واحد منهما علة للاخر هذا في غير واجب الوجود
محال وهو ان يكون ب علة د ود علة ب لان ب من حيث انه علة فهو قبل د
ود من حيث انه علة فهو قبل ب فيكون قبل ما هو قبله وهو محال ويكون كل واحد منهما
قبل صاحبه من حيث انه علة وبعده من حيث انه معلول وذلك ظاهر البطلان
السادس هو انه لا يتعلق بغيره على وجه يتعلق ذلك الغير به لا بمعنى العلية
ولكن على سبيل التضايف كما بين الاخوين فانه يقول ان لم يلزم عدمه بعدم ذلك
الغير فلا علاقة له مع ذلك الغير ونحن نجوز ان يكون لغير واجب الوجود علاقة
بواجب الوجود فان المعلول يتعلق بالعلة والعلة لا تتعلق بالمعلول وان كان يلزم
عدمه بعدم ذلك الغير فهو ممكن لا واجب فان كل ما يتعلق بغيره فهو ممكن لانه لا
يخلو اما ان يكفي في وجوده ذلك الغير فيكون ذلك الغير وحده علته وهو معلوله
واما ان يحتاج مع ذلك الغير الى شيء اخر فيكون هو معلول الجميع وكل ذلك يناقض
وجوب الوجود السابع هو انه لا يجوز ان يكون شيئان كل واحد منهما واجب
الوجود حتى يكون للواجب ند ويكون كل واحد مستقلا بنفسه لا يتعلق بالاخر (التعدد)
لانه لا يخلو اما ان يتشابها من كل وجه او ان يختلفا فان تشابها من كل وجه بطل
ولم تعقل الاثنينية كما ذكرنا من استحالة سوادين في محل واحد في حالة واحدة (حاصلا)
بينا ان الكلي لا يصير حاصلا الا بفصل او عارض يختص به لا محالة وان كانا
مختلفين بفصل او عارض فهو محال ايضا اذ سبق ان الفصل والعارض لا مدخل
لهما في حقيقة ذات الكلي وان لا مدخل للانسانية في كون الحيوانية حيوانية
وانما تدخل في كونها موجودة وذلك فيما يكون الوجود عارضا على الماهية (كونه موجودا)
وغيرها فاما ما انيته وماهيته واحدة والفصل لم يكن داخلا في ماهيته لم
يكن داخلا في انيته فيكون دون ذلك الفصل واجب الوجود ويكون الفصل والعارض

معنًا وان كان لا يكون واجب الوجود دون ذلك الفصل فقد صار الفصل داخلاً في
حقيقة المعنى اعني معنى وجوب الوجود وقد سبق ان ذلك محال وانه انما يدخل
في وجود الماهية والحقيقة اذا كانت الماهية غير الحقيقة الثامن انه لا يجوز ان
يكون له صفة زايدة على الذات لانه ان كان يتقوم وجوده بتلك الصفة حتى يبطل
وجوده بتقدير عدمها فقد تعلق بها وصار مركبا من اجزاء لا تلتيم ذاته الا بمجموعها
وكل مركب من اشيا فمعلول كما سبق وان كان لا يلزم عدمه من تقدير عدم تلك الصفة
فهي عرضية فيه كالعلم في الانسان مثلا وذلك محال لان كل عرضي فمعلول كما سبق
وعلته ان كان ذات واجب الوجود كان الذات فاعلا وقابلا وكان كونه فاعلا غير كونه
قابلا لانه يقبل لا من حيث يفعل ويفعل لا من حيث يقبل فيكون فيه كثرة بوجه ما وقد
بينا ان الكثرة في ذات واجب الوجود محال لانه يوجب تعليل الجملة بالاحاد فهو واحد
من كل وجه على انه سيتبين في الطبيعيات ان الجسم لا يتحرك بنفسه ويستحيل ان يكون
الشي محركا ومتحركا من وجه واحد وان الفاعل لا يكون قابلا بل يكون الجسم قابلا والفاعل
من خارج كتحريكه الى فوق او يكون القابل هو الهيولى والفاعل هو الصورة كحركته الى اسفل
فيتصور اذن اجتماع الفعل والقبول في الجسم وما يجري مجراه مما يتركب من شي هو
كالصورة بها يفعل وشي هو كالمادة بها يقبل وقد بينا ان واجب الوجود لا يكون كذلك
وباطل ان يكون ذلك العارض من غيره اذ يصير ذا علاقة مع الغير فان وجوده على
تلك الصفة يتعلق بوجود ذلك الغير ووجوده خاليا عن تلك الصفة يتعلق بعدم
ذلك الغير وهو اما ان يكون متصفا بها او خاليا فلا يكون في كلتي حالتيه متعلقا
والمتعلق وجوده بعدم غيره معلول كما ان المتعلق بوجود غيره معلول لانه لا
تستغني ذاته عن ذلك العدم حتى لو قدر تبدله بالوجود لبطل ذاته فيكون ذاته
متعلقا بالغير وواجب الوجود لا علاقة له مع الغير البتة بل ذاته كاف في ذاته

فهو الذي اردناه بواجب الوجود **التاسع** ان واجب الوجود يستحيل ان يتغير لانه
التغير عبارة عن حدوث صفة فيه لم تكن وكل حادث فيفتقر الى سبب ويستحيل ان يكون
غيره لما سبق وان يكون ذاته لان كل صفة تلزم من الذات تكون مع الذات لا تتاخر
عنها كيف وقد ذكرنا ان الفاعل لا يكون قابلا فلا يفعل الشي شيا في ذاته البتة
العاشر ان واجب الوجود لا يصدر منه الا شي واحد بغير واسطة وانما
يصدر منه اشيا كثيرة على ترتيب وبوسايط وذلك لانه ثبت انه واحد لا
كثرة فيه بوجه اذ الكثرة اما ان تكون بكثرة اجزا تستقل احادها ككثرة
الجسم او بكثرة المعنى بان ينقسم الشي الى امرين لا يستقل احدهما دون الاخر
كالصورة والهيولى او كالوجود والماهية وقد نفينا كل ذلك عنه فلا تبقى الا الوحدة
من كل وجه والواحد لا يصدر منه الا واحد وانما يختلف فعل الواحد اما باختلاف
المحل او باختلاف الالة او بسبب زايد على ذات الفاعل الواحد وبرهانه
انا اذا عرضنا جسما على شي فسخنه فعرضناه على اخر فبرده فنعلم ضرورة
ان بينهما اختلافا لانهما لو كانا متماثلين لتماثل فعلهما فهما استحال وجود
سيين مختلفين من ذاتين متماثلين فبان يستحيل من ذات واحدة اولى لان الشي عن
غيره ابعد منه عن نفسه فاذا كان مماثلته الغير يوجب الا يخالف فعله فعله
فمماثلته لنفسه اولى بذلك والمماثلة في النفس مجاز ولكن المقصود التفهيم
الحادي عشر ان واجب الوجود كما لا يقال له عرض لما سبق فلا يقال له
جوهر وان كان قايما بنفسه ولم يكن في محل كما ان الجوهر كذلك ولكن الجوهر في
اصطلاح القوم عبارة عن حقيقة وماهية وجودها لا في موضوع يعني
اذا وجد فوجودها لا في موضوع لا انه موجود وجودا بالفعل حاصلا فانك
تحكم مثلا بان التمساح جوهر ولا تشك فيه وتشك في انه هل هو في الحال حاصل

في الوجود ام لا وكذلك جملة من الجواهر فان الجوهر يطلق على حقيقة وماهية
اذا عرض لهما الوجود عرض لا في موضوع فيكون عبارة عن ما يكون ماهيته غير
انيته فاما ماهيته وانيته واحد يسمى جوهرا بهذا الاصطلاح الا ان يخترع مخترع
اصطلاحا فيجعله عبارة عن موجود لا محل له فلا منع اذ ذاك من اطلاقه عليه
فان قيل ان قال ان واجب الوجود موجود وغيره موجود والوجود شامل فقد
اندرج مع غيره تحت الجنس فلا بد وان ينفصل عنه بفصل فيكون له حد فيقال لا لانه
الوجود يقع عليه وعلى غيره على سبيل التقدم والتاخر بل قد بينا انه يقع على
الجواهر والاعراض ايضا كذلك فلا يكون على سبيل التواطؤ وما ليس على سبيل التواطي
فلا يكون جنسا اذ لم يكن الوجود جنسا فبان يضاف اليه نفي وهو انه لا في موضوع
لا يصير جنسا لانه لم ينضم اليه الا سلب مجرد فالوجود لا في موضوع لا يصير جنسا
الذي له ولغيره من الجواهر ليس على سبيل الجنسية والجوهرية جنس لساير الجواهر
فحصل من هذا ان واجب الوجود لا يقع في شيء من المقولات العشر اذ لم يقع في مقولة
الجوهر فكيف يقع في مقولة الاعراض كيف ووجود ساير المقولات زايد على الماهيات
وعرضي فيها وخارج من ماهياتها ووجود واجب الوجود وماهيته واحد فظهر
من هذا ان واجب الوجود لا جنس له ولا فصل له فلا حد له وظهر انه لا محل له و لا
موضوع فلا ضد له وظهر انه لا نوع له ولا ند له ولا شريك له وظهر انه لا سبب له
ولا تغير له ولا جزء له بحال **الثاني عشر** ان كل ما سوى واجب الوجود ينبغي ان
يكون صادرا عن واجب الوجود على الترتيب وان يكون وجود كل ما سواه منه
وبرهانه انه اذا بان ان واجب الوجود لا يكون الا واحدا فما عداه لا يكون واجبا
فيكون ممكنا فيفتقر الى واجب الوجود فيكون منه لان الكل ممكنات ولا تخلو عن
اربعة اقسام اما ان يكون بعضها من بعض ويتسلسل الى غير نهاية واما ان ينتهي

الى طرف وذلك الطرف علة ولا علة له في نفسه واما ان ينتهي الى طرف ولذلك الطرف علة
من جملة معلولاته واما ان ينتهي الى واجب الوجود ووجه حصر هذه الاقسام
هو انه لا يخلو اما ان يتسلسل او يتناهى فان تناهى الى طرف فذلك الطرف اما
واجب الوجود او غيره فان كان غيره فذلك الطرف اما ان يكون له علة او لا علة
له اما القسم الاول وهو التسلسل الى غير نهاية فقد ابطلناه واما الثاني وهو ان
ينتهي الى طرف غير واجب الوجود الذي فرضناه وذلك الطرف لا علة له فهذا يؤدي
الى ان يكون واجب الوجود اثنين اذ لا نعني بواجب الوجود الا ما لا علة له اصلا وقد ابطلنا
ذلك واما الثالث وهو ان يكون علة ذلك الطرف شيئا من معلولاته بالدور مثل ان
يكون آ علة ب و ب علة ج و ج علة د ثم يعود ويكون د علة آ فهذا محال لانه يؤدي
الى ان يكون المعلول علة اذ معلول المعلول معلول فكيف يعود علة وعلة العلة
علة فكيف يعود معلولا وقد سبق ابطال ذلك فتعين الرابع وهو ان يرتقي الى طرف هو
هو واجب الوجود فان قيل قد قسمتم الموجود الى ما يتعلق بغيره والى ما لا علاقة
له مع غيره وسميتم ما لا علاقة له واجبا وادعيتم ان الواجب يجب ان يكون كيت وكيت
حتى يكون منقطع العلائق ولكن لم يدل دليل على ان في الوجود الحاصل موجودا بهذه الصفة
فما الدليل على اثبات واجب الوجود وهو الموجود الذي وصفه ما ذكرتموه
قيل برهانه ان العالم المحسوس ظاهر الوجود وهو اجسام واعراض وهي
بجملتها ابنيتها غير ماهيتها وما كان كذلك فهو ممكن كما قد بينا وكيف لا وقوام
الاعراض بالاجسام فهي ممكنة وقوام الاجسام باجزائها وبالصورة وبالهيولى
وقوام الصورة بالهيولى وقوام الهيولى بالصورة اي لا يستغني البعض عن البعض وما
هو كذلك فقد سبق انه لا يكون واجبا فانا بينا انه لا واجب وجود هو صورة وهيولى
وجسم وعرض والسالبة الكلية تنعكس مثل نفسها فشيء من هذه لا يكون واجب الوجود

فيكون ممكنا وقد ذكرنا ان الممكن لا يكون موجودا بنفسه بل بغيره وهذا معنى كونه
محدثا فالعالم اذن ممكن فهو اذن محدث ومعنى كونه محدثا ان وجوده من غيره وليس
له وجود من ذاته فهو باعتبار ذاته لا وجود له وباعتبار غيره له وجود وما للشي
بذاته قبل ما له بغيره قبلية بالذات والعدم له بالذات والوجود له بالغير فعدمه
قبل وجوده فهو محدث ازلا وابدا لانه موجود من غيره ازلا وابدا وقد سبق ان دوام
الشي لا ينافي كونه فعلا وما يوجد منه الشي دايما فهو افعل مما ينعطل مدة لا نهاية
لها ثم ينبعث للفعل واذا ثبت ان الكل ممكن فقد سبق ان كل الممكنات تفتقر الى علة
وان العالم بالضرورة ينبغي ان يرتقي الى واجب الوجود ولا بد وان يكون واحدا لخرج
ان للعالم اولا واجبا بذاته واحدا من كل وجه وان وجوده بذاته بل هو حقيقة الوجود
المحض في ذاته وهو ينبوع الوجود في حق غيره فوجوده تام وفوق التام حتى
صارت الماهيات كلها موجودة به على ترتيبها وتكون نسبته وجود ساير
الاشياء الى وجوده مثل نسبة ضوء ساير الاجسام الى ضوء الشمس فان الشمس
مضي بنفسه من ذاته لا من مضي اخر غيره فهو ينبوع الضوء لكل مستضي
اي يفيض الضوء من ذاته على غيره من غير ان ينفصل من ذاته شي ولكن يكون
ضوء ذاته سببا لحدوث الضوء في غيره وهذا المثال كان يستقيم لو كان
الشمس ضوءا بذاته من غير موضوع ولكن ضوؤه في جسم هو موضوع ووجود الاول
الذي هو ينبوع وجود الكل ليس في موضوع ويفارق من وجه اخر وهو ان الضوء
يلزم من ذات الشمس بالطبع المحض من غير ان يكون للشمس علم وخبر من حصوله
فليس علة بوجود الضوء منه مبدا لوجود الضوء منه وسيتبين ان علم الاول
بوجه النظام في الكل هو مبدا النظام وان النظام الموجود تبع للنظام المعقول
المتمثل في ذات الاول المقالة الثالثة في صفات الاول وفيه

فاذن يستقيم في حصول

٤٠٨
48

احدى عشرة دعوى ومقدمة اما المقدمة فهو انه قد سبق ان واجب الوجود
لا يجوز ان يكون في ذاته كثرة بحال ولا بد من وصف واجب الوجود باوصاف فلا
بد ان نفرق بين الاوصاف المودية الى الكثرة في الذات وبين ما لا يودي حتى لا يثبت
له الا ما لا يودي الى الكثرة والاوصاف خمسة اقسام يجمعها قولنا الانسان (مثلا)
معين انه جسم ابيض عالم جواد فقير فهذه خمسة اوصاف اما الاول وهو
انه جسم فهو ذاتي يدخل في الماهية وهو جنس ومثل هذا لا يجوز ان يثبت في ذات
واجب الوجود لما سبق في انه لا جنس له ولا فصل له الثاني الابيض وهو وصف عرضي
للانسان ومثله ايضا لا يجوز اثباته لواجب الوجود الثالث العالم فان العلم
للانسان عرضي وله تعلق بالغير وهو المعلوم والبياض عرض غير متعلق بالغير
فهذا هو الفارق ولا يجوز اثبات عرض في ذات الواجب الوجود متعلقا كان او لم يكن
لما سبق الرابع الجواد وهو يرجع الى اضافة الذات الى فعل صادر منه وهذا مما يجوز
اثباته للاول ويجوز كثرة الاضافات فيه بوجوه مختلفة الى الافعال الصادرة منه
وهذا لا يوجب كثرة في الذات فانه لا يرجع الى وصف في الذات فان تغير الاضافة
لا توجب تغير الذات وهو ككونك على يمين انسان فانه وصف لك اضافي اتيه ولكن
لو تحول ذلك الانسان الى يمينك كان التغير فيه بالحركة واما انت فلا تتغير ذاتك
به فلا باس بكثرة هذا الجنس من الصفات الخامس الفقير وهو اسم اثبات (اثبات ٢ ح وهو)
لصفة سلب فان معناه عدم المال فيتوهم من حيث اللفظ انه وصف وهذا ايضا
لا يبعد ان يكون نوعه يثبت في حق الاول اذ تسلب عنه اشياء كثيرة ويتولد من وصفي (للاول)
الاضافة والسلب اسامي كثيرة لا توجب كثرة في ذاته فانه اذا قيل واحد فمعناه
سلب الشريك والنظير وسلب الانقسام واذا قيل قديم فمعناه سلب
البداية عن وجوده واذا قيل جواد كريم رحيم فمعناه اضافته الى افعال صادرة (منه)

واذا قيل هو مبدأ للكل فمعناه الاضافة ايضاً فهذه هي المقدمة اما الدعاوى فاولها
ان المبدأ الاول حي فان من يعلم ذاته فهو حي والاول يعلم ذاته فهو اذن عالم وحي هو
وبرهان كونه عالماً بذاته ان نعرف معنى قولنا ان الشيء عالم ما هو ومعنى قولنا انه
علم ومعلوم ما هو وسيأتي في كتاب النفس في الطبيعيات ان النفس منا تشعر بنفسها وعاقلة
وبغيرها او تعلمها ومعنى كونها عالمة انها موجودة بريئة عن المادة ومعنى كون الشيء
معقولاً ومعلوماً انه مجرد عن المادة فمهما فرض حلول مجرد بريء عن المادة كان الحال
علماً وكان المحل عالماً اذ لا معنى للعلم الا انطباع صورة مجردة من المواد في ذات هي
بريئة عن المواد فيكون المنطبع علماً والمنطبع فيه عالماً اذ لا معنى للعلم الا مجرد هذا
فمهما وجد هذا صدق اسم العلم والعالم ومهما انتفى انتفى والمراد بالبريء والمجرد
واحد لكن خصصنا المجرد بالمعلوم والبريء بالعالم حتى لا يلتبس في ترديد الكلام
ثم الانسان انما علم نفسه لان نفسه مجرد وليس هو غايباً عن نفسه حتى يحتاج الى
حصول مثاله وصورته فيه ليعلمه بل نفسه حاضر لنفسه وذاته غير غايب عن
ذاته فكان عالماً بنفسه وقد سبق ان واجب الوجود بريء عن المواد براءة اشد من
براءة النفس الانساني لان النفس تتعلق بالمادة تعلق الفعل فيه منه وذات الاول كما
سيبين منقطع العلايق عن المواد فذاته حاضر في ذاته فيكون بالضرورة عالماً بذاته غايبه
لان ذاته المجردة غير غايبة عن ذاته البريئة والعلم عبارة عن مثل هذه الحالة فقط
الدعوى الثانية ان علمه بذاته ليس زايداً على ذاته حتى يوجب فيه كثرة بل هو
ذاته وبيانه بان يتقدم عليه مقدمة وهو ان كل ما يعرفه الانسان اما ان يكون معلوماً
له بمشاهدته في نفسه بحس ظاهر او بحس باطن واما ان لا يكون معلوماً ولا سبيل الى
اعلامه الا بالمقايسة الى شيء مما ثبت مشاهدته في نفسه فان لم يشاهد من نفسه قال
له نظيراً بوجه ما لم يمكن تعريفه فاذا ثبت هذا فنقول لا يعرف الانسان هذا في

49

حق الا لله الا بمقايسته الى نفسه فانه يعلم نفسه فمعلومه غيره او هو عينه فان كان غيره
فاذن لم يعلم نفسه بل علم غيره وان كان معلومه هو عينه فالعالم (ح والعلم) هو نفسه والمعلوم
هو نفسه فقد اتحد العالم والمعلوم فنقيم الدليل على ان العلم هو المعلوم ايضا حتى
اذا جعلنا المعلوم اصلا وبينا ان العلم هو عين المعلوم وان العالم ايضا هو عين المعلوم
كما سبق لزم منه بالضرورة ان الكل واحد لا كثرة فيه ودليل ان العلم هو المعلوم
والحس هو المحسوس ان الانسان يكون محسا (ح حاسا) باعتبار ما انطبع (ح بانطباع) في عينه من صورة المبصر
المحسوس ومثاله فهو مدرك لذلك الاثر المنطبع فيه ومحس له فقط واما الشيء الخارج
فهو مطابق لذلك الاثر (ذلك الاثر وهو) وسبب لحصول المدرك الثاني دون الاول بل الملاقي لك ما
حصل في ذاتك والحس عبارة عن ذلك الاثر المحسوس والمحسوس الاول هو ذلك
ايضا فالحس والمحسوس واحد وكذلك العلم هو نفس المعلوم ومثاله المطابق له
وهو المدرك المعلوم اعني المثال الذي ينطبع في النفس واما الموجود الخارج فمطابق
له وسبب لحصوله في النفس فالمعلوم بالحقيقة تلك الصورة فاذن ثبت ان المعلوم
مهما كان هو نفس العالم اتحد العلم والعالم والمعلوم فاذن الاول عالم بنفسه
وعلمه ومعلومه هو هو وانما تختلف العبارات باختلاف الاعتبارات فمن حيث
ان ذاته بري (به) وله ذات مجردة غير غايبة عنه فهو عالم ومن حيث له ذات مجردة
لذاته البرية فهو معلوم ومن حيث ان ذاته معلومة لذاته وفي ذاته وغير غايبة
عن ذاته فهو علم بذاته وهذا كله لان العلم يستدعي معلوما فقط واما ان ذلك
المعلوم هو غير العالم او عينه فلا يوجب العلم فيه تفصيلا بل يجوز ان يقال المعلوم
ينقسم الى ما هو ذات العالم والى ما هو غيره فيكون اقتضاؤه لمعلوم اعم من
اقتضايه لمعلوم هو غيره او عينه الدعوى الثالثة ان الاول عالم بساير انواع
الموجودات واجناسها فلا يعزب عن علمه شيء وهذا الاراد في (او اغمض) من الاول

بعلمها

وبيانه انه ثبت انه يعلم ذاته فينبغي ان يعلمها على ما هي عليه لان ذاته مجردة لذاته
مكشوفة له على ما هو عليه بحقيقتها وحقيقتها انها وجود محض هو ينبوع وجود
الجواهر والاعراض والماهيات كلها على ترتيبها فان علم نفسه مبدا لها فقد انطوى
العلم بها في علمه بذاته وان لم يعلم نفسه مبدا فلم يعلم نفسه على ما هي عليه وهو
محال لانه انما علم ذاته لان ذاته ليس غايبا عن ذاته وهما مجردان اعني ذاته بالاعتبارين
وهو كما هو عليه مكشوف لذاته فالواجب اذا علم ذاته يعلمها حية قادرة لا
محالة لانه كذلك فان لم يعلمها كذلك لم يكن علمه على ما هو عليه والاول ايضا يعلم ذاته
مبدا للكل فينطوي العلم بالكل تحت علمه بذاته على سبيل التضمن لا محالة الدعوى الرابعة
ان هذا ايضا لا يودي الى كثرة في علمه وفي ذاته وهذا اغمض من الاول فان المعلومات على
كثرتها تستدعي علوما كثيرة فعلم واحد بمعلومات مفصلة محال وجوده اذ معنى الواحد واحد
انه ليس فيه شيء غير شيء وانه لو قدر عدم بعضه لزم عدمه اذ لا بعض له والعلم اذا
فرض بالجواهر والاعراض واحدا فلو قدر زوال تعلقه بالاعراض بقي شيء غير ما قدر
زواله وهو تعلقه بالجواهر وكذا كل معلومين وهذا يناقض معنى الوحدة ولكن هذه
بيانه بالمقايسة بمشاهدة النفس فان النفس نسخة مختصرة من كل العالم يوجد لكل
شيء فيها نظير وبها يتمكن من معرفة الكل فنقول للانسان في العلم ثلاثة احوال احدها
ان يفصل صور المعلومات في نفسه كما يتفكر في صور فقهية مثلا فيرتب بعضها بعد بعض
وهذا هو العلم المفصل والثانية ان يكون قد مارس الفقه وحصله واستقل به وحصل [illegible] الفقه
قوة الفقه بحيث يفهم كل صورة تورد عليه من غير حصر فيقال له في حالة غفلته عن
التفصيل انه فقيه وليس في ذهنه علم حاضر ولكنه اكتسب حالة وملكة تلك الملكة فنسبته الى
مبدا فياض بالصور التي لا تتناهى من الفقه [redacted] تلك الحالة في كل صورة ممكنة واحدة
وهذه حالة واحدة ساذجة بسيطة وهي واحدة ولا تفصيل فيها ولها نسبة الى

وهو

صور غير متناهيه الثالثه وهي حالة بين الحالتين ان يسمع الانسان في مناظرته مثلا
كلاما من غيره في مسئله هو مستقل بمعرفتها فيعلم ان جوابه حاضر عنده وان ما
يقوله باطل وانه يقوى على ابطاله قطعا كما لو سمع انسانا يقول العالم قديم
بشبهة كذا وكذا وهو عالم بانه حادث وبوجه الجواب عن تلك الشبهة مع
ان ذكرها وايرادها يستدعي تفصيلا وتطويلا فهو في الحال يعلم من نفسه يقينا
بانه محيط بالجواب جمله ولم ينفصل في ذهنه ترتيب الجواب ثم يخوض في الجواب مستمدا
من الامر البسيط الكلي الذي كان يدركه من نفسه فلا بد ان تحدث من ذلك الامر الكلي
في ذهنه صورة صورة مفصلة ويعبر عنها بعبارة عبارة ويوردها مقدمة مقدمة
الى ان يستوفي ايضاح ما كان في نفسه من الجواب البسيط بمقدمات وتفاصيل لم يكن
حاضرا لذلك الوقت على تفصيله في ذهنه بل كانت له حالة بسيطة كانه مبدا
للتفصيل خلاقة له وهو اشرف من التفصيل فينبغي ان يقدر ان علم الاول بالكل من قبيل
الحالة الثالثه فاما ان يكون من قبيل الحالة الاولى فهو محال لان العلم المفصل هو العلم
الانساني الذي لا يجتمع منه اثنان في النفس في حالة واحدة بل يضاد واحد واحدا فانه
العلم نقش في النفس وكما لا يتصور ان يكون في شمعة نقشان وشكلان في حالة
واحدة لا يتصور ان يكون في النفس علمان مفصلان حاضران في حالة واحدة بل
يتعاقبان على القرب بحيث لا يدرك تعاقبهما للطف الزمان او تصير المعلومات
الكثيرة مجملة كالشي الواحد فيكون للنفس منها حالة واحدة نسبتها الى كل الصور
واحدة ويكون ذلك كالنقش الواحد وهذا التفصيل والانتقال لا يكون الا للانسان
فان فرض وجودها معا مفصلا في حق الله كانت علوما متعددة بلا نهاية واقتضى
كثرة ثم كان نقصا لان اشتغال المتصل النفس بواحد مفصل يمنع من اخر فاذن
معنى كون الاول عالما انه على حالة بسيطة نسبتها الى سائر المعلومات واحدة بمعنى

عالمية مبدائية لفيضان التفصيل منه في غيره فعلمه هو المبدأ الخلاق لتفاصيل العلوم في ذوات الملايكه والانس وهو عالم بهذا الاعتبار وهو اشرف من التفصيل لان المفصل لا يزيد على واحد اذ لا بد وان يتناهي وهذا نسبته الى ما لا يتناهي والى ما يتناهي واحد ومثاله ان يفرض ملك معه مفاتيح خزاين الارض وهو مستغن عنها فلا ينتفع بذهب ولا فضة ولا ياخذ ولكن يفيضها على الخلق فكل من له ذهب فيكون منه اخذ وبواسطة مفاتيحه اليه وصل فكذلك الاول عنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو منه يفيض العلم بالغيب والشهادة على الكل وكما يستحيل ان لا يسمى الملك الذي بيده المفاتيح غنيا فيستحيل ان لا يسمى عالما والفقير الذي ياخذ منه دنانير معدودة تسمى غنيا باعتبار ان الدنانير في يده والملك باعتبار ان الدنانير في يده وبا فادته فمن يفيض منه الغنى على الكل كيف لا يسمى غنيا فكذا حال العلم وكان نسبة تلك الحاله التي للاول الى العلوم المفصله نسبة الكيمياء الى الدنانير المعينة والكيمياء انفس اذ به يحصل ما لا يتناهي من الدنانير بحكم التقدير وضرب المثال فينبغي ان يفهم علم الاول بسيطا وذلك بالمقايسة الى الحاله الثالثه فنسبة الاول الى كل المعلومات كنسبة حال المناظر الى حاصل الجواب المفصل فان قيل تلك الحاله ترجع الى انه خال عن العلم ولكنه مستعد لقبول العلم بالقوة القريبة ولكن لقرب القوة يقال انه عالم والا فهو منفك عن العلم فالاول اذن منفك عن العلم بالفعل ولا يتصور ان يكون بالقوة فاذا فلا يكون عالما لا بالفعل ولا بالقوة قيل ما ذكر من السوال هو حقيقة الحاله الثانيه لا حقيقة الحاله الثالثه وقد فارقت الثالثه الثانية في ان صاحب الحاله الثانيه غافل عن العلم والمعلوم جملة وتفصيلا وصاحب الحاله الثالثه عالم ببطلان دعواه قدم العالم وبوجه الجواب عن شبهته وواثق من نفسه بذلك

ع المفصل

اموال

علم

ح خال

الذي عنده مفاتح الغيب

الذي عنده مفاتح الغيب

ومن جهة فله حالة حاضرة بالفعل لتلك الحالة نسبة الى علوم مفصلة ليس تفصيلها
حاضرا في ذهنه بل هو قادر على احضارها فبهذه الحالة ينبغي ان يمثل حال الاول
حتى يعلم بالفهم منه ما هو المطلوب من هذه الدعوى الدعوى الخامسة
هو ان الله تعالى كما يعلم الاجناس والانواع فيعلم الممكنات الحادثة وان كنا
نحن لا نعلمها لان الممكن ما دام يعرف ممكنا يستحيل ان يعلم وقوعه او لا وقوعه
لانه انما يعلم منه وصف الامكان ومعناه انه يمكن ان يكون ويمكن الا يكون فان
علمنا انه لا بد وان يكون غدا مثلا قدوم زيد فقد صار واجبا ان يكون وبطل قولنا
انه كان ممكنا ان لا يكون فاذن الممكن ما دام لا يعلم منه الا الامكان فلا يتصور
ان يعلم انه واقع او غير واقع ولكن قد ذكرنا ان كل ممكن بنفسه فهو واجب
بسببه فان علم وجود سببه كان وجوده واجبا لا ممكنا وان علم عدم سببه
كان عدمه واجبا لا ممكنا فاذن وجود الممكنات باعتبار التسبب واجب فلو
اطلعنا على جميع اسباب شي واحد وعلمنا وجودها قطعنا بوجود ذلك الشي كما
ان وجود زيد غدا كنزا ممكن ان يكون وممكن ان لا يكون فان نحن عرفنا وجود
اسباب العثور على الكنز زال الشك مثل ان نعرف انه لا بد وان يجري في داره
سبب يزعجه ويوجب خروجه من الدار في طريق كذا وان يسير على خط كذا ونعلم
ان على ذلك الخط كنزا غطي راسه بشي خفيف لا يقاوم ثقل زيد فنعلم انه لا بد
وان يعثر عليه لان ذلك صار واجبا باعتبار فرض وجود اسبابه والاول سبحانه
يعلم الحوادث باسبابها لان العلل والاسباب ترتقي الى واجب الوجود وكل حادث
وممكن فهو واجب لانه لو لم يجب سببه لما وجد وسببه ايضا واجب الى ان
ينتهي الى ذات واجب الوجود فلما كان هو عالما بترتيب الاسباب كان عالما لا
محاله بالمسببات والمنجم كما يفحص عن بعض اسباب الوجود ولم يطلع على

وجب حضوره

عارضه

جميعها الا جزما يحكم بوجود الشي ظنا لانه يجوز ان يكون ما اطلع عليه ربما يعارضه مانع فلا يكون ما ذكره كلا لسبب بل ذلك مع ... المعارضات فان اطلع على اكثر الاسباب قوي ظنه وان اطلع على الكل حصل له العلم كما يعلم في الشتاء ان الهوا سيحمي بعد سنه اشهر لان سبب الحمي كون الشمس في وسط السما بكونها في الاسد ويعلم بحكم العاده والدليل ان الشمس لا يتغير مسيرها وانها ستعود الى الاسد بعد هذه المده فهذا وجه العلم بالممكنات

الدعوى السادسه

هو ان الاول سبحانه لا يجوز ان يعلم الجزئيات علما يدخل في الماضي والمستقبل والان حتى يعلم ان الشمس لم تنكسف اليوم وانها ستنكسف غدا ثم اذا جاء الغد فيعلم انها اليوم مكسوفه واذا جاء بعد غد فيعلم انها كانت بالامس مكسوفه فان هذا يوجب تغيرا في ذاته لاختلاف هذه العلوم وقد سبق ان التغير محال عليه ووجه لزوم التغير ان المعلوم يتبعه العلم فمهما تغير المعلوم تغير العلم ومهما تغير العلم تغير العالم اذ العلم ليس من الصفات التي اذا اختلفت لم يتغير العالم ككونه يمينا او شمالا بل العلم صفه في الذات يوجب اختلافه اختلاف الذات وليس نسبه العلم الى المعلوم ايضا نسبة لا يوجب اختلاف المعلوم اختلافا فيه حتى يفرض علم واحد هو العلم بان الكسوف سيكون فاذا كان صار عالما بانه كاين فاذا انجلى صار عالما بانه قد كان فالعلم في ذاته واحد والمعلوم يتغير لان العلم هو مثال المعلوم والمختلفات امثلتها مختلفه فاذا قدر ان الاول عالم بان الكسوف سيكون فله بهذا حالة فاذا كان الكسوف وبقيت تلك الحال صار جهلا لان الكسوف كاين وان صار عالما بانه كاين فهذه الحالة تخالف ما قبلها فهو تغير بل انما يعلم الاول الجزئيات بنوع كلي يكون متصفا به ازلا وابدا ولا يتغير مثل ان يعلم ان الشمس اذا جاوزت عقدة الذنب فانها تعود اليه بعد مدة كذا ويكون القمر قد انتهى اليها وصار في محاذاتها حايلا بينها وبين الارض محاذاة غير تامه مثلا لكن يتلثمها

ح تحت

عليه

فيوجب ان يرى ثلث الشمس مكسوفا في اقليم كذا فهذا يعلمه كذلك ابدا وازلا ويكون
صادقا سواء كان الكسوف موجودا او معدوما فاما ان يقول ان الشمس ليست
مكسوفة الان ثم يقول غدا انها مكسوفة الان فيكون قد خالف الثاني الاول فهذا
لا يليق بمن لا يجوز التغير عليه فاذن ما من جزئي ولو في مثقال ذرة الا وله سبب
فيعرفه بسببه بنوع كلي ليس فيه اشارة الى وقت وزمان ويبقى عارفا به ابدا
وازلا فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة ومع ذلك فان جميع احواله تتشابه ولا تتغير
مهما فرض الامر كذلك **الدعوى السابعة** ان الاول يريد وان له ارادة مريد
وعناية وان ذلك لا يزيد على ذاته وبيانه ان الاول فاعل فانه ظهر ان كل الاشياء
حاصلة منه فهي فعله والفاعل اما ان يكون فاعلا بالطبع المحض او بالارادة
والطبع المحض هو الفعل المنفك عن العلم بالمفعول وبالفعل وكل فعل لا يخلو عن
العلم فلا يخلو عن الارادة والكل فايض من ذات الله مع علمه بانه فايض منه وفيضانه
منه غير مناف لذاته حتى يكون كارها فلا كراهية فيه له فهو اذن راض بفيضانه منه
وهذه الحالة يجوز ان يعبر عنها بالارادة ومبدا فيضان الكل عنه علمه بوجه النظام
في الكل فيكون علة سبب وجود المعلوم فاذن ارادته علمه وكل فعل ارادي فلا يخلو علمه
اما عن اعتقاد جزم وعلم او ظن او تخيل اما العلم فكفعل المهندسين بموجب
العلم الحقيقي واما الظن فكفعل المريض في الاحتراز عما يتوهمه مضرا واما
التخيل فكطلب النفس للشي الذي يشبه المحبوب مع علمه بانه غيره وكامتناعه
عن الشي لشبهه بما يكرهه وفعل الاول لا يجوز ان يكون بظن او تخيل لان هذه
عوارض لا تثبت ولا تدوم فينبغي ان يكون بعلم عقلي حقيقي والان يبقى انه كيف يكون ح بقي ان يقال
العلم سببا للوجود شي وانه لم عرف ان الاشياء حصلت منه بعلمه اما الاول فنقول
فلا يعلم الا بمثال مشاهد النفس فنحن اذا وقع لنا تصور لشي محبوب انبعث من

التصور قوة الشهوة فان استحكمت وتم الشوق وانضاف اليه تصورنا انه ينبغي
ان يكون انبعثت القوة المنبثة في العضلات وحركت الاوتار وحصل منه حركة
الاعضا الالية وحصل الفعل المطلوب كما نتخيل صورة الخط التي نريد كتبته ونتوهم
انه ينبغي ان يكون فتنبعث قوة الشوق اليه فتتحرك به اليد والقلم وتحصل صورة
تصورناه الخط كما تصورناه ومعنى قولنا انه ينبغي ان يكون اي يعلم او يظن انه نافع لنا او لذيذ
او خير في حقنا فاذن حركة اليد حصلت من القوة الشوقية وحركت القوة الشوقية
ينبعث حصلت من التصور والعلم بان الشي ينبغي ان يكون فقد وجدنا العلم فينا مبدا لحصول
شيء والظهر من هذا ان الذي يمشي على جذع ممدود بين حايطين مرتفعين غاية الارتفاع
يتوهم في نفسه السقوط فيسقط اي يحصل السقوط بتوهمه ولو كان ممدودا على
ح يتوهم ارض لمشى عليه ولم يسقط لانه لا يتوهم السقوط ولا يستشعره فيكون تصور السقوط
الان وحضور صورته في الخيال سببا لحصول المتصور فقد صادفنا المثال من مشاهدة
النفس فنعود الى الاول فنقول فعل الاول اما ان يصدر منه كما تصدر الحركة من
القوة الشوقية وهو محال لان الشوق والشهوة محال عليه فانه طلب لامر مفقود
يطلب الاولى حصوله وليس في واجب الوجود شيء بالقوة يطلب حصوله بحال كما سبقت
ادلته فلا يبقى الا ان يقال ان تصوره لنظام الكل سبب لفيضان النظام عنه واما
نحن فان تصورنا الصورة الخط والنقش ربما لا يكون كافيا الوجود صورة الخط من
حيث ان الامور في حقنا منقسمة الى ما يوافقنا والى ما يخالفنا فافتقرنا الى قوة
شوقية تخلو لنا في بعض الالات بعرف الموافقة والمخالفة بالاضافة اليها فاذا
المقصودنا
اسعت افتقرنا الى الات واعضا تحركها في التحصيل المقصودنا والاول فنفس تصوره
كاف لحصول المتصور ويفارقنا من وجه اخر وهو انا لا بد وان نعلم او نظن او نتخيل
ان ذلك الفعل خير لنا وذلك في حق الاول محال لان ذلك يوجب الغرض وقد بينا انه

الغرض لا يجري الا ناقصاً فيكون ارادتنا باعتبار تخيلنا انه خير لنا ويكون ارادته
للنظام الكلي باعتبار علمه بانه خير في نفسه وان الوجود خير من العدم في ذاته وان
الوجود يمكن على اقسام وان الاتم والاكمل من جملة تلك الاقسام واحد وما
عداه ناقص بالاضافة اليه والاكمل خير من الانقص وذات الاول ذات يفيض
منه لا محالة كل وجود على الوجه الاتم الاكمل على ترتيبه الممكن فيه الى غاية
النظام ويكون معنى عنايته بالخلق انه علم مثلاً ان الانسان يفتقر الى آلة باطشة
لو لم تكن لكان ناقصاً ولكان شراً في حقه وان الالة الباطشة ينبغي ان تكون مثل
اليد والكف وانه لا بد وان تكون رؤوسها منقسمة الى اصابع اذ لو لم تكن لامتنع
البطش وان الاصابع يمكن ان يكون لها اوضاع كثيرة وان تكون الخمسة في صف
واحد كما ان الاربعة في صف واحد ويمكن ان تكون الاربعة في صف والابهام
في مقابلتها من حيث يدور على جميعها ويمكن ان تكون في صفين وعلى وجوه مختلفة
وان ما يراد من اليد في اختلاف حركاتها ان تكون باطشة مرة وضاربة اخرى ودافعة
تارة لا يكمل الا بهذه الصورة المشاهدة فيكون علمه به سبباً لوجوده نعم
نسبة علمه الى ساير الاوضاع واحد ولكن تعين هذا الوضع وتميز عن ساير
الاوضاع لان الخير والكمال فيه وذاته ذات يترشح فيضان الخير منه على فيضان الشر
ولسنا نريد بالخير والشر في حقه بل في نفسه وبالاضافة الى الخلق فاذن جميع
الموجودات من عدد الكواكب ومقدارها وهيئة الدنيا (الارض) والحيوان وكل موجود
فانما وجد على الوجه الذي وجد لانه اكمل وجوه الوجود وما عداه من الامكانات
ناقص بالاضافة اليه بل لو خلق الاعضاء الالية للحيوانات ولم يهدها الى وجه
استعمالها كان ايضاً معطلاً فقد خلق المنقار للفرخ الذي يتفقأ من البيض
فلو لم يهده الى استعماله ليشتغل في الحال بالالتقاط لكان معطلاً فتمت العناية بتمام الخير

٢ يدور على البسط بداره وعلى جميعها

اخبر عنه

وتم الخير بالهداية بعد الخلق كما ~~اخبر عنه~~ تعالى اذ قال الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى وقال الذي خلقني فهو يهدين وقال قدر فهدى فهذا معنى الارادة والعناية وهو راجع الى العلم لا يزيد عليه والعلم لا يزيد على الذات كما سبق واما ان يكون فعله لغرض او من غير علم فلا فان قيل فاي بعد في ان يكون له قصد كما لنا قصد مع العلم ويكون قصده افاضة الخير على غيره لا لاجل نفسه كما انا نقصد انقاذ غريق لا لغرض بل نريد افاضة الخير على غيرنا قيل القصد من ضرورته ان يكون المقصود اولى بالقاصد من نقيضه وذلك يشعر بالغرض والغرض يدل على النقصان واما نحن فلا يتصور منا قصد الا لغرض وهو طلب ثواب او محمدة او ان نكتسب خلق الفضيلة في انفسنا بفعل الخير فلو كان الفعل وعدمه بمثابة واحدة في حقنا استحال ان يكون لنا قصد وانبعاث اليه اذ لا معنى للقصد الا الميل الى ما يقدر موافقا فان لم نعن بالقصد هذا فهو لفظ محض لا مفهوم له

الدعوى الثامنة كونه قادرا وبرهانه ان القادر عبارة عمن يفعل ان شاء ولا يفعل ان لم يشا وهو بهذه الصفة فانا قد بينا ان مشيئته علمه وان ما علم ان الخير فيه فقد كان وما علم ان الاولى به الا يكون لم يكن فان قيل كيف يصح هذا وهو لا يقدر على افناء السموات والارض عندهم لانه يقال لو اراد افنى الا انه ليس يريد وقد سبق مشيئته الازلية بالوجود على الدوام لان الخير في الوجود الدائم لا في الفناء والهلاك والقادر قادر باعتبار انه يفعل ان شاء لا باعتبار انه لا بد وان يشا اذ يقال فلان قادر على ان يقتل نفسه وان علم انه لا يقتل وهو صادق والله قادر على اقامة القيامة الان وان كان يعلم انه ليس يفعله وعلى الجملة خلاف المعلوم مقدور فاذن على كل ممكن بمعنى انه لو اراد لفعل وقولنا لو اراد لفعل شرطية متصلة وليس من شرط الشرطية ان تصدق الجملتان

الجملتان

٥٤
54

من جزئيه بل يجوز ان يكونا كاذبين او احدهما و يكون هو صادقا فقول القائل
الانسان لو طار لتحرّك في الهوا فهو صادق وكلا جزئيه كاذبان ولو قال
الانسان لو طار لكان حيوانا فهو صادق ومقدمه كاذب وتاليه صادق
فان قيل قولكم لو اراد لفعل يشعر بانه يتصور ان يستانف ارادة لشي وهذا
يدل على التغير قيل العبارة الصحيحة ان يقال هو قادر بمعنى ان كل ما هو مريد له
فهو كائن وما ليس مريدا له فهو غير كائن والذي هو مريد له لو جاز ان لا يكون
مريدا له لما كان والذي ليس مريدا له لو جاز ان يريده لكان فهذا معنى قدرته وارادته
وقد رجعا جميعا الى علمه ورجع علمه الى ذاته فلم يوجب شيء منه كثرة فيه
الدعوى التاسعة ان الاول حكيم لان الحكمة تطلق على شيئين احدهما العلم
وهو تصور الاشياء بتحقيق الماهية والحدّ والتصديق فيها باليقين المحض
المحقق والثاني على الفعل بان يكون مرتبا محكما جامعا لكل ما يحتاج اليه من
كمال وزينة والاول عالم بالاشياء على ما هي عليها علما هو اشرف انواع العلوم
فان علمنا ينقسم الى ما يحصل من وجود المعلوم كعلمنا بصورة السماء والكو
اكب والحيوان والنبات والى ما يحصل به وجود المعلوم كعلم النقاش بصورة
النقش الذي يخترعه من تلقاء نفسه من غير مثال سابق يحتذيه فياخذ
النقش منه فيكون علمه سبب وجود المعلوم فاذا نظر اليه غيره وعرفه
كان المعلوم في حقه سبب وجود العلم والعلم الذي يفيد الوجود اشرف
من العلم المستفاد من الوجود وعلم الاول بنظام الوجود هو مبدا نظام الكل
كما سبق فهو اشرف العلوم واما افعاله ففي غاية الاحكام اذ اعطى كل شيء
خلقه ثم هدى وانعم عليه بكل ما هو ضروري له وبكل ما هو محتاج اليه وان لم
يكن في غاية الضرورة وبكل ما هو زينة وتكملة وان لم يكن في محل الحاجة كتقويس

بتحدد

هو

فيوجد النقش فيه

للتسبيح

الحاجبين وتقعير احمص القدمين وانبات اللحيه السايره لشبح البشره في الكبر الي غير ذلك

من لطايف تخرج عن الحصر في الحيوان والنبات وجميع اجزاء العالم الدعوى العاشره بعد ثم

انه جواد لان افاده الخير والانعام ينقسم الى ما يكون لفايده وغرض يرجع الى المفيد

والفايده تنقسم الى ما هو مثل المبذول كمقابله المال بالمال والي ما ليس مثلا كمن يبذل

المال رجاء الثواب او المحمده او اكتساب صفه الفضيله وطلب الكمال به وهذا ايضا

معاوضه ومعامله وليس بجود كما ان الاول معامله وان كان العوام يسمون هذا عوض

جودا ابل الجود هو افاده ما ينبغي من غير غرض فان واهب السيف ممن لا يحتاج اليه

ليس بمنعم والاول قد افاض الوجود على الموجودات كلها كما ينبغي على ما ينبغي من ح الجود

غير ادخار لشي من ضروره او حاجه او زينه وكل ذلك بلا غرض ولا فايده بل ذاته عوض

تفيض منه على الخلق كلهم كل ما هو لايق بهم فهو الجواد الحق واسم الجود على غيره مجاز ذاته

الدعوى الحاديه عشره ان الاول مبتهج بذاته وان عنده من المعنى الذي يعبر عن

نظيره في حقنا باللذه والطيبه والفرح والسرور بجمال ذاته وكمالها ما لا يدخل

تحت وصف واصف وان الملايكه المقربين الذين سيقام البرهان على وجودهم من

الابتهاج واللذه بمطالعه جمال الحضره الربوبيه ما يزيد على ابتهاجهم بجمال انفسهم

ويعرف هذا بتقديم اصول الاول ان تعرف معنى اللذه والالم فان كان يرجع الى

امر زايد على ادراك مخصوص لم يتصور في حقه وان رجع الى ادراك موصوف بصفه

وثبت ان ادراكه على تلك الصفه ثبتت الدعوى لا محاله والالم واللذه بالضروره

مرتبطان بالادراك فحيث لا ادراك فلا لذه ولا الم والادراك في حقنا نوعان

حسي وهو الظاهر المتعلق بالحواس الخمس وباطن وهو العقلي والوهمي

وكل واحد من هذه الادراكات تنقسم باعتبار نسبه متعلقها الى القوه المدركه

بثلاثه اقسام احدها ادراك ما هو ملايم للقوه المدركه وموافق لطبعها والثاني

ادراك المنافي والثالث ادراك ما ليس بمنافي ولا ملايم فاللذة عبارة عن ادراك
الملايم فقط والالم عبارة عن ادراك المنافي واما ادراك ما ليس بملايم ولا منافي
فلا يسمى المًا ولا لذة ولا ينبغي ان يظن ان الالم عبارة عن صفة تتبع ادراك
المنافي بل هو عينه فلا نتصور ملاقاة المنافي للقوة المدركة مع الادراك الا ويصدق
اسم الالم عليه ويتحقق معناه وان قدر عدم كل ما سواه وكذا اللذة فالادراك
اسم عام وينقسم الى لذة والم وما ليس بالم ولا لذة فهو غير زايد عليه الثاني
ان تعرف ان ملايم كل قوة فعلها الذي هو مقتضى طبعها من غير آفة فان كل قوة
خلقت ليصدر منها فعل من الافعال وذلك الفعل مقتضى طبعها فمقتضى طبع
القوة الغضبية الغلبة وطلب الانتقام ولذتها هي ادراك الغلبة ومقتضى
طبع الشهوة الذوق ومقتضى الخيال والوهم الرجا وبه يلتذ وهكذا الكل قوة
من القوى الثالث ان العاقل الكامل تقوى فيه القوى الباطنة على القوى الظاهرة
ويستحقر لذات القوى الحسية بالاضافة الى لذات القوى العقلية والوهمية
ولذلك اذا خيّر المرء بين [illegible] الحلو الدسم وبين الاستيلاء على الاعداء ودرك
اسباب الرياسة والعلاء فان كان المخير ساقط الهمة ميت القلب جامد القوى
الباطنة اختار الهريسة والحلاوة عليه وان كان المخير عالي الهمة رزين العقل
استحقر لذة المطعوم بالاضافة الى ما ينال من لذة الرياسة والغلبة على الاعداء
ونعني بالساقط الهمة الناقص في نفسه وهو الذي ماتت قواه الباطنة او لم تتم
بعد حياتها كالصبي فان قواه الباطنة بعد لم تخرج من القوة الى الفعل الرابع
ان كل قوة فانما لها لذة ادراك ما هي قوة عليه اذا كان موافقا لها ولكن تتفاوت اللذات
بحسب تفاوت الادراكات والقوى المدركة والمعاني المدركة فهذه ثلاثة مراتب
لتفاوت اللذات الاول تفاوت القوى المدركة فكلما كانت القوة اقوى

في نفسها واشرف في جنسها كانت لذتها اتم فان لذة الطعام بحسب قوة شهوة

الطعام ولذة الجماع كذلك ولذة العقليات اشرف في جنسها من لذة الحسيات

وكذلك غلبتها حتى اختار العقل اللذات العقلية على الماكولات والمحسوسات

والثاني تفاوت الادراك فكلما كان الادراك اشد كانت اللذة اتم وكذلك لذة النظر

للوجه الجميل على قرب وفي موضع مضي اتم من لذته في ادراكه من بعد لان ادراكه

من القرب اشد والثالث تفاوت المدرك فانه ايضا يتفاوت في باب الملايمة

والمخالفة فكلما كان اتم في جهة كانت اللذة والالم اتم كما تتفاوت اللذة بتفاوت

الوجوه في الحسن والقبح فاللذة من الاحسن اكثر لا محالة والالم من الاقبح اكثر

الاصل الخامس وهو نتيجة الاصول السابقة ان اللذة العقلية التي لنا لا

بد وان تكون اقوى من اللذة الحسية فانا ان نظرنا الى القوة وجدنا القوة العقلية

اقوى واشرف من الحسية اذ سنبين في كتاب النفس ان القوى الحسية لا تكون الا

في الات جسمانية وانها تفسد بادراك مدركاتها اذا قويت اذ لذة العين في الضوء

والمها في الظلمة والضوء القوي يفسدها وكذا الصوت القوي يفسد السمع

ويمنعه من ادراك الخفي بعده والمدركات العقلية الجلية تقوي العقل وتزيده نورا

وكيف لا والقوة العقلية قايمة بنفسها لا تقبل التغير والاستحالة والحسية في

جسم مستحيل واقرب الموجودات الارضية الى الاول واشدها مناسبة هي

القوة العقلية كما سياتي واما ادراك العقل فيفارق ادراك الحس من وجوه اذ

يدرك العقل الشيء على ما هو عليه من غير ان يقترن به ما هو غريب عنه والحس

لا يدرك اللون ما لم يدرك معه الطول والعرض والقرب والبعد وامورا اخر

غريبة عن ذات اللون والعقل يدرك الاشياء مجردة كما هي وتجردها عن

قراينها الغريبة وايضا فادراك الحس يتفاوت فيرى الصغير كبيرا والكبير

صغيرًا او ادراك العقل يطابق المدرك ولا يتفاوت بل اما ان يدركه على ما هو عليه
اولا يدركه واما المدرك فمدركات الحس الاجسام والاعراض الحسية
المتغيرة ومدركات العقل الماهية الكلية الازلية التي يستحيل تغيرها ومن
مدركاته ذات الاول الحق الذي منه يصدر كل كمال وبهاء في العالم فاذن
لا قياس للذة الحسية الى العقلية **السادس** انه لا يبعد ان يحضر المدرك
الموجب للذة ولا يشعر الانسان بلذته لكونه غافلا او مشغولا كالمتفكر
الغافل عن الالحان الطيبة او لكونه ممنوا بآفة غيرت مزاجه عن طبعه كالذي
يستلذ اكل الطين او شيئا حامضا لطول الفه فان طول الممارسة ربما احدث
ملايمة بين طبعه وبينه فيستلذ ما هو مكروه بالاضافة الى الطبع الاصلي
وكالذي به مرض بوليموس فان جميع اجزائه محتاج الى الغذاء وفي معدته افة
تمنعه من الاحساس بشهوته الطعام وتوجب كراهته له وذلك لا يدل على
ان الطعام ليس لذيذا في نفسه بالاضافة الى الطبع الاصلي وقد يكون عدم ادراك
اللذة لضعف القوة المدركة كالبصر الضعيف قد يتاذى بادنى ضوء وان كان
ذلك موافقا ولذيذا بالاضافة الى الطبع السليم فاذن بهذا يندفع سوال من يقول
لو كانت العقليات الذ لكانت لذتنا بالعلوم والمنا بفقدها يزيد على لذتنا
بالحسيات والمنا بفقدها فيقال سببه ذلك خروج النفس عن مقتضى الطبع
بالعادات الرديه والافات العارضة ووقوع الالف مع المحسوسات واشتغال
النفس بمقتضى الشهوات فان ذلك نازل في النفس والقلب منزلة المرض والخدر
في العضو وقد يصيب العضو الخدر نار تحرقه وهو لا يحس به فاذا زال الخدر
احس والنايم قد يعانقه معشوقه وهو لا يحس وكذا المريض المغشي عليه
فاذا افاق احس وعوارض البدن توجب مثل هذا الخدر فاذا فارقت النفس

ح الحسية
جمال
ح بيعذر
ح اعصابه
لانه

البدن بالموت ادركت ماهو حاصل للنفس من الم الجهل ان كان جاهلا ردئ
الخلق ولذة العلم ان كان عالما زكى الطبع فنرجع الى المقصود ونقول ان الاول
مدرك لذاته على ماهو عليه من الجمال والبهاء الذي هو مبدا كل جمال وبهاء
ومنبع كل حسن ونظام فان نظرنا الى المدرك فهو اجل الاشياء واعلاها وان
نظرنا الى الادراك فهو اشرفها وابهاها وان نظرنا الى المدرك فهو كذلك فهو اذن
اقوى مدرك لاجل مدرك باتم ادراك لما هو عليه من العظمة والجلال
فلننظر الى سرور الانسان بنفسه اذا استشعر كماله في الاستعلاء بالعلم
على الكل والاستيلاء بالغلبة والملك على جميع الارض اذا انضاف اليه صحة
البدن وجمال الصورة وانقياد كافة الخلق فان ذلك لو تصور اجتماعه لشخص
لكان غاية اللذة مع ان كل ذلك مستعار من الغير ومعرض للزوال ولا يرجع الا الى ح مستفاد
معرفة بعض المعلومات والاستيلاء على جزء من جوانب الارض التي لا نسبة لوجودها
الى اجسام العالم فضلا عن الجواهر العقلية النفسية فقياس لذة الاول الى لذتنا خ النفسية
كقياس كماله الى كمالنا اذا فرضت لنا مثل هذه الحالة وقد قال ارسطو لو لم يكن
له من اللذة بادراك جمال ذاته الا ما لنا من اللذة بادراكه مهما التفتنا الى جماله
وقطعنا نظرنا عما دونه واستشعرنا عظمته وجلاله وحصول الكل على احسن
النظام منه وانقيادها له على سبيل التسخير ودوام ذلك ازلا وابدا من غير امكان
تغير لكانت تلك لذة لا يقاس بها لذة فكيف وادراكه لذاته لا يناسب ادراكنا
له فانا لا ندرك من ذاته وصفاته الا امورا مجملة يسيرة واما الملائكة فانها ح جملية
ايضا تعرف انفسها بالاول وهم على الدوام في مطالعة ذلك الجمال على ما سياتي
بيانه فلذتهم ايضا دائمة ولكنها دون لذة الاول بل لذتهم بادراك الاول فوق
لذتهم بادراك انفسهم بل كان لذتهم بانفسهم من حيث ان انفسهم عبيد الله
مسخرين ٥

ومثاله الذي يعشق ملكاً من الملوك فاقبل عليه وقبله لخدمته كان تبجحه وابتهاجه
وتفاخره بمشاهدته جمال الملك وكونه عبداً مقبولاً عنده اكثر من تبجحه بجسمه
وقوته وابيه ونسبه وكما ان سرورنا اكمل من سرور البهايم لما بيننا من التفاوت
في الكمال بالقوة والعقل واعتدال الخلقة فسرور الملايكة ايضاً اكثر من سرورنا
وان لم يكن لهم شهوة البطن والفرج وذلك لقربهم من رب العالمين وامنهم من زوال
ماهم فيه ابد الدهر والانسان له سبيل الى ان يكتسب سعادة ابدية بان يخرج
حرجها ٢
القوة العقلية من القوة الى الفعل لينتقش بهياة الوجود كله على ترتيبه فيدرك الاول
والملايكة وما بعدها من الموجودات وربما يحس بادنى لذة من الاطلاع عليها في هذه
الحيوة لمكان اشتغاله بالبدن فاذا فارق البدن بالموت وارتفع المانع تكاملت اللذة
وانكشف الغطا ودامت السعادة ابد الابدين ويلتحق بالملا الاعلى ويكون رفيق
الملايكة في القرب من الاول الحق قرباً بالصفة لا بالمكان وهذا هو معنى السعادة فقط

خاتمة القول في الصفات فقد ظهر لك في هذه الجملة انك لا تعرف الغايب الا بالشاهد
ومعناه ان كلما سالت عن كيفيته فلا سبيل الى تفهيمك الا ان يضرب لك مثال من مشاهدتك
الظاهرة بالحس والباطنة في نفسك بالعقل فاذا قلت كيف يكون الاول عالماً بنفسه فجوابك
الشافي ان يقال كما تعلم انت نفسك فتفهم الجواب فاذا قلت كيف يعلم الاول غيره فيقال
كما تعلم انت غيرك فتفهم فاذا قلت فكيف يعلم بعلم واحد بسيط ساير المعلومات فيقال
كما تعرف جواب مسله دفعة واحدة من غير تفصيل ثم تشتغل بالتفصيل فاذا قلت
فكيف يكون علمه بالشي مبدا وجود ذلك الشي فيقال كما يكون توهمك للسقوط عن
الجذع عند المشي عليه مبدا للسقوط فاذا قلت فكيف يعلم الممكنات كلها فيقال يعلمها
بالعلم باسبابها كما تعلم حرارة الهوا في الصيف القابل المعرفتك تحقيقاً باسباب
الحرارة واذا قلت كيف يكون ابتهاجه بكماله وبهايه فيقال كما يكون ابتهاجك اذا كان

بحاله

جمال

لك كمال تتميز به عن الخلق واستشعرت ذلك الكمال والمقصود انك لا تقدر على ان
تفهم شيئا من الاله الا بالمقايسة الى شيء في نفسك نعم تدرك ان الاشياء تتفاوت في الكمال
والنقصان فتعلم مع هذا ان ما فهمته في حق الاول اشرف واعلى مما فهمته في حق نفسك
فيكون ذلك ايمانا بالغيب مجملا والا فتلك الزيادة التي توهمتها لا تعرف حقيقتها لانه
مثل تلك الزيادة لا يوجد في حقك فاذا ان كان للاول امر ليس له نظير فيك فلا سبيل لك
الى فهمه البتة وذلك هو ذاته فانه وجود بلا ماهية هو منبع كل وجود فاذا قلت كيف
يكون وجود بلا ماهية فلا يمكننا ان نضرب لك مثالا من نفسك فلا يمكنك اذا ان تفهم حقيقة
الوجود بلا ماهية وحقيقة ذات الاول وخاصيته بلا ماهية زايد على الوجود لانه
انيته وماهيته واحدة وهذا لا نظير له فيما سواه فان ما سواه جوهر او عرض وهو
ليس بجوهر ولا عرض وهذا ايضا لا يتحققه الملايكة فانهم ايضا جواهر وجودها غير
ماهيتها واما وجود بلا ماهية ليس الا الله فاذن لا يعرف الله الا الله فان قلت
فهلمنا بانه وجود بلا ماهية زايدة وان حقيقة ذاته الوجود المحض هو علم بما ذا ان لم يكن
علما به قلنا هو علم بانه موجود وهذا امر عام وقولك انه ليس غير الماهية
بيان انه ليس مثلك فهو علم بنفي المماثلة لا بالحقيقة المنزهة عن المماثلة كعلمك بان
زيدا ليس بصايغ ولا نجار فانه ليس علما بصنعته بل هو علم بنفي شيء عنه وعلمك
بارادته وقدرته وحكمته يرجع كله الى علمه بنفسه وبغيره وعلمك بانه عالم
بنفسه كانه علم بلازم مجمل من لوازم ذاته لا بحقيقة ذاته فان حقيقة ذاته انه
الوجود المحض بلا ماهية زايدة فان قلت فكيف السبيل الى معرفة الله فيقال ان
تعلم بالبرهان ان معرفته محال وانه لا يعرفه غيره وان الذي يتصور ان يعلم منه
افعاله وصفاته ووجوده المرسل ونفي المثل عنه وان تفهم وجود بلا ماهية على
من ليس له في نفسه وجود بلا ماهية حتى يقيسه به محال ووجود بلا ماهية زايدة

ليس الا الله فلا يعرفه سواه ولهذا قال سيد الجن والانس انت كما اثنيت على نفسك
لا احصي ثناء عليك ولذلك قال الصديق الاكبر العجز عن درك الادراك ادراك
نعم الناس كلهم عاجزون عن ادراكه ولكن الذي يعلم بالبرهان المحقق استحالة
ادراكه فهو عارف مدرك اي مدرك لغاية ما يتصور للبشر ان يدركه ومن عجز
ولم يدر ان العجز ضروري بالبرهان الذي ذكرناه فهو جاهل به وهم كافة الخلق
الا الاولياء والانبياء والعلماء الراسخين في العلم **المقالة الرابعة** واذ قد
فرغنا من ذكر صفات الاول فلابد من ذكر افعاله اعني اقسام الموجودات فانه
كل ما سواه فهو فعله حتى اذا عرفنا اقسام جميع الموجودات ذكرنا في المقالة
الخامسة كيفية صدورها عنه وكيفية ترتب سلسلة الاسباب والمسببات
مع كثرتها ثم رجوعها بالآخرة الى سبب واحد هو مسبب الاسباب والكلام في
هذه المقالة يحصره مقدمة وثلاثة اركان **الاول** القول في الاجسام التي هي في
مقعر فلك القمر وكيفية دلالتها على وجود السماوات وحركتها **والثاني** القول في
السماوات وسبب حركتها **والثالث** القول في النفوس والعقول التي يعبر عنها
بالملائكة الروحانية والسماوية والكروبيين **اما المقدمة** ففيها تقسيمات ثلثة
الاول ان الجواهر الموجودة باعتبار التاثير والتاثر ينقسم في العقل امكانها
الى ثلاثة اقسام موثر لا يتاثر ويعبر عنها اصطلاحا بالعقول المجردة وهي جواهر
ليست منقسمة ولا مركبة ومتاثر لا يوثر وهي الاجسام المتحيزة المنقسمة وموثر
ومتاثر يتاثر من العقول ويوثر في الاجسام ونسمي النفوس وهي ايضا لا تتحيز
وليست بجسم واشرف الاقسام العقول التي لا تتغير ولا تحتاج الى استفادة
اثر وكمال من غيرها فكما لها حاضر معها ما فيها شيء بالقوة واخسها الاجسام
المستحيلة المتغيرة واوسطها النفوس التي هي واسطة بين العقول والنفوس
والاجسام

ابدا

تتلقى من العقول اثراً وتفيضه على الاجسام اثراً وهذه اقسام يقتضي العقل بامكانها
واما وجودها فيحتاج الى برهان نعم الاجسام معلومة الوجود بالحس واما النفوس
فتدل عليها حركات الاجسام واما العقول فتدل عليها النفوس كما سياتى تقسيم
ثانٍ الموجودات باعتبار النقصان والكمال ينقسم الى ما هو بحيث لا يحتاج الى ان يمده
غيره ليكتسب منه وصفاً بل كل ممكن له فهو موجود له حاضر فيه ويسمى تاماً والى ما لا
يحضر معه كل ممكن له بل لا بد من ان يحصل له ما ليس حاصلاً وهذا يسمى ناقصاً قبل
حصول التمام له ثم الناقص ينقسم الى ما لا يحتاج الى امر اخر خارج من ذاته حتى يحصل
له ما ينبغي ان يحصل فهذا يسمى مكتفياً والى ما يحتاج اليه ويسمى الناقص المطلق واما
التام فان كان قد حصل له ما ينبغي كان بحيث يحصل لغيره منه ايضاً فيسمى فوق التمام
لانه في نفسه تام وكانه فضل منه لغيره تقسيم ثالث للاجسام خاصة قد سبق قد
ان الاجسام اخس اقسام الموجودات هي منقسمة الى بسيط ومركب اعني انقساماً
في العقل بالامكان وان كان في الوجود ايضاً هو كذلك ونعني بالبسيط الذي له طبيعة
واحدة كالهواء والماء وبالمركب الذي يجمع طبيعتين كالطين المركب من الماء والتراب لطبيعتان واكثر
وقد يحصل بالتركيب فايدة ليست في البسايط كفايدة الحبر فانه لا وجود له في
العفص والزاج ولكن البسيط هو اصل المركب وهو مقدم عليه في الوجود لا محالة
بالرتبة وبالزمان والبسيط بالقسمة العقلية ايضاً ينقسم الى ما يتاتى منه انه
التركيب والى ما لا يتاتى ونعني بما يقبل التركيب هو الذي يحصل من تركيبه فايدة
ليست في بسايطه ولا يتصور زيادة عليه بتركيبه فاذا تمهدت هذه المقدمات
فنرجع الى الركن الاول وهو القول فيما يدل عليه الاجسام السفلية فنقول
وجود الاجسام تحت مقعر الفلك معلوم بالمشاهدة وهي قابلة للتركيب فان
الطين مثلاً مركب من الماء والتراب فنقول هذا التركيب المشاهد يدل على وجود

وجد خالقه بسلطنته ولا

الحركة المستقيمة وتدل الحركة من حيث مسافتها على ثبوت جهتين محدودتين
مختلفتين بالطبع وتدل اختلاف الجهتين على وجود جسم محيط بها هو السماء وتدل
الحركة من حيث حدوثها على ان لها سببا ولسببها سببا اخر الى غير نهاية ولا
يمكن ذلك الا بحركة السماء حركة دورية وتدل الحركة ايضا في الجسم على ميل فيه
طبيعي وعلى طبع محرك وعلى زمان فيه الحركة فلنذكر وجه هذه الدلالات واللوازم
فاللازم الاول من التركيب هو الحركة المستقيمة ووجه ذلك ان الماء له حيز والنار له حيز
وكل واحد طبيعي اذ لا بد لكل جسم من مكان طبيعي كما سياتي في الطبيعيات فلا يحصل
التركيب الا بحركة احدهما الى حيز الاخر اذ لو لازم كل واحد حيزه لبقيا متجاورين
غير مركبين فهذا ظاهر فان العقل يقضي قبل النظر في الوجود الى انه ان كان في
الوجود تركيب من بسيطين فلا يمكن الا بحركة وان كان حركة فلا يمكن الا من جهة
الى جهة فيحتاج الى جهتين وهذا ظاهر ولا بد وان يكونا محدودتين ومختلفتين
بالطبع اما اختلافهما بالطبع والنوع فانما يلزم من حيث ان الحركة اما ان تكون
طبيعية او قسرية كما سياتي فالطبيعية كحركة الحجر الى اسفل وهو يوجب ان
يكون الحيز الذي تتركه مخالفا للذي تطلبه اذ لو تشابها لاستحال ان يهرب من احدهما
ويطلب الاخر ولهذا لا يتحرك الحجر زحفا على وجه الارض اذ بسيط الارض متشابه
في حقه فبالضرورة ينبغي ان تكون الجهة المهروب عنها مخالفة للجهة المطلوبة المقصودة
وان كانت قسرية كحركة الحجر الى فوق فمعنى القسري ان يكون على خلاف الطبع فينبغي
ان يكون فيه ميل طبيعي الى جهة دون جهة حتى يتصور القسر فكل قسر فهو مرتب على
الطبع وقد بان ان الميل الطبيعي الى جهة دون جهة يوجب بالضرورة اختلاف الجهتين
واما كونهما محدودتين فمعناه ان جهة السفل مثلا ينبغي ان يكون له مرد اذا انتهى
اليه انقطع ويكون منقطعه حده ونهايته وكذا جهة العلو وذلك لان دلالة احدهما ان

الجهة انما تكون في بعد لا محالة يشار اليه باليد اشارة حسية اذ الامر العقلي الذي لا اشارة
اليه لا يتصور ان يكون فيه حركة لجسم وقد ذكرنا ان بعدا بلا نهاية محال فرض في الخلاء
او الملاء الثاني ان المفهوم من الجهة يقتضي ان يكون الحد معين فاذا قلت ينبغي ان
تشير الى جهة الشجر او الجبل او الشرق او الغرب فينبغي ان يكون الشجر التي الجهة
جهته مشارا اليه وكل ما لا ينتهي اليه سلوك فلا اشارة اليه وما لا اشارة اليه
فلا جهة له نعم يكون الشجر مردا او حدا لجهة الشجر فان فرض البعد بينك وبين
الشجر غير متناه لم تتصور الاشارة اليه فكذلك اذا قلت جهة السفل اقتضى ان
يكون للسفل مردا او حدا معين ينتهي اليه هو اسفل السافلين وان يكون للعلو كذلك
والا فالعلو يتمادى الى غير نهاية لم يكن اليها اشارة البتة الثالث هو انك تعقل انه
تكون الاشارة الواقعة في جهة السفل بعضها اسفل من بعض فان لم يكن للسفل مرد
معين وحد مشار اليه حتى يكون الاقرب اليه اسفل والابعد منه اعلى فلا معنى
لكون البعض اسفل بل ينبغي ان يكون تلك الجهة متشابهة فلا يكون فيها اسفل واعلى
فما لم يكن سفل لم يكن اسفل فاذن لا بد من جهتين مختلفتين محدودتين لكل حركة مستقيمة
والجهة بعد ولا بعد الا في جسم كما سياتي من استحالة الخلاء فلا بد اذن من
جسم محدود يحد الجهات حتى تتصور الحركة الدعوى الثانية اللازمة من
الاول ان الجسم المحدد للجهات لا بد وان يكون محيطا بالجسم المستقيم الحركة
احاطة السماء بما فيها فانه لا يتصور اختلاف الجهتين بالنوع والطبع الا بجسم محيط
لكون المركز غاية البعد والمحيط غاية القرب ويكون بين القرب والبعد غاية الاختلاف
بالنوع والطبع وبرهانه ان اختلاف الجهة لا يخلو اما ان يكون في خلاء او ملاء
وباطل ان يكون في الخلاء لاستحالة الخلاء ولان الخلاء ان فرض فهو متشابه فلا يكون
بعضها مخالفا للبعض حتى يتعين لجسم منه جهة دون جهة واذا كان في ملاء اعني

السفل

لكون الاشارة

يعلم بالعلو والاسفل

في جسم فلا يخلو اما ان يكون اختلاف الجهة داخل الجسم او خارجه فان كان داخل
الجسم فليس في داخل الجسم اختلاف الا بالمركز والمحيط فان الجسم اذا كان مجوفا
كان المحيط غاية القرب منه والمركز غاية البعد منه فاذا فرض من المحيط الى
المحيط اختلاف جهة بحيث لا يمر على المركز وهو الخط الذي يقطع الدايرة بنصفين
متفاوتين حتى يقال احدى النقطتين مخالفة للاخرى فهو محال اذ ليس بينهما الا
اختلاف العدد والا فهما بالطبع متشابهان اذ كل واحد منهما قريب من المحيط
المتشابه واذا فرض قطر مار على المركز استحال تقدير اختلاف الجهتين عند نقطتي
القطر فان كل واحد قريب من المحيط المتشابه فلا يكون فيه اختلاف الا بالمركز
والمحيط فانه لو جاوز المركز وقع من البعد في القرب فيكون المركز حد البعد
والمحيط حد القرب وان فرض اختلاف الجهة خارج الجسم فهو محال لانه لا
يخلو اما ان يفرض جسم واحد كالمركز وتفرض الجهات حواليه او جسمان فانه
كان واحدا تعين القرب منه ولم يتحدد جهة البعد والاحياز حواليه متشابهة
لا يخالف بعضها بعضا الا بالعدد والبعد منه ليس له حد محدود وقد بينا ان
الجهة لا بد لها من الحد وانما لم يتعين البعد لان المركز يتصور ان تقع عليه
دواير متفاوتة في البعد الى غير نهاية فالمركز لا يعين المحيط والمحيط يعين
مركزا واحدا بالضرورة وان فرض جسمان وقيل قرب احدهما مخالف للاخر
فهو محال لان السؤال في اختصاص كل واحد من الجسمين بالموضع الذي اختص
به قايم لانه ما لم توجد الجهة اولا لا يوجد هذا الجسم على انه لا يختلف بالطبع
القرب من احدهما مع القرب من الاخر ان تشابه الجسمان وان اختلفا فاختلافهما
لا يوجب تعين الجهتين وتحددهما بل السؤال يبقى في اختصاص كل جسم
بالحيز الذي اختص به لم اختص ولم يتميز حيز عن الاخر بالقرب من شيء اخر

انه

مثل للمتشابه بغيره

والبعد منه والخلاء متشابه ولانه ان فرض ذلك ثم قدر تبدل الحيز بين على الجسمين
حتى نقل كل واحد الى مكان صاحبه لم يقتض ذلك زوال اختلاف الجهتين وقد
تبدل الجسمان ولو قدر عدم احدهما بقي ما توهم من اختلاف الجهتين مهما قدر الجسمين
بقاء البعد مع احد الجهتين وبطل الجسم الاخر ولو قدر تركيب الجسمين لبطل
اختلاف الجسمين وبقي اختلاف الجهتين فظهر ان اختلاف الجسمين لا يكون علة
اختلاف الجهتين فان ذلك لا يتصور الا بجسم محيط تحدد الجهتين بالمحيط والمركز
وذلك المحيط يستحيل ان يقبل حركة مستقيمة لانه يحتاج الى اختلاف جهتين والى
جسم اخر يحيط به فيتحدد له الجهات فالذي يحدد الجهة تستغني عن الجهة فلا يكون
فيه حركة مستقيمة ويلزم عليه انه لا يقبل الانخراق اذ معنى الانخراق
ذهاب الاجزاء طولا وعرضا على الاستقامة فمن ضرورته حركة مستقيمة
ومن ضرورة الحركة المستقيمة اختلاف الجهتين ومن ضرورته محيط اخر يحدد
الجهتين كما سبق الدعوى الثالثة انه يلزم من الحركة الزمان لا محالة فان كل
حركة ففي زمان والزمان هو مقدار الحركة فان لم يكن حركة لم يكن زمان في الوجود
وان لم يحس النفس بالحركة لم يحس بالزمان كما كان في حق اصحاب الكهف وكل من نام
صحوة وتنبه صحوة اليوم الثاني فلا يحس بانقضاء زمان الا ان يحس من نفسه
بتغير علم بالعادة ان ذلك لا يكون الا في زمان والمتنبه اذا احس ضوءا او
زوال الظل فيه يعرف زمان اليوم معا علم بالعادة من دلالة هذه الامور على
مقادير الزمان ولا بد من اشارة الى تحقيق الزمان وان كان ذلك بالطبيعيات اليق
ولكن نقول لا شك ان بين ابتدا كل حركة وانقطاعها امكان تقدير حركة اخرى
تقطع مسافة معينة بسرعة معينة او بطوء معين حتى انه يقطع مثل تلك
الحركة مثل تلك المسافة ولا يمكن اكثر منه ولا اقل ويمكن ان يقطع بحركة اسرع

يبتدا معها مسافة اكثر وان كانت الحركة ابطا فمسافة اقل وان ابتدا معها وسا
وتها في السرعة ثم تخلف عنها على نصف المسافة كان بين ابتدا هذه الحركة الى
النصف وبين انقطاعها امكان هو نصف الامكان الذي بين نهايتي الحركة التامة
وكذلك يمكن ان يفرض لهذا الامكان ربع وسدس وهذه التحديدات لا ترد الا
على مقدار فقد حصل هاهنا مقدار وحد المقدار هو غير حد الحركة فليس
المقدار هو الحركة اعني ذاتها بل هو في الحركة وصفة لها فلكل حركة مقدار
من وجهين احدهما من حيث المسافة كما يقال مشى فرسخا والثاني من حيث
الامكان الذي ذكرناه ويسمى زمانا كما يقال مشى ساعة فهذا الامكان المقدر
هو الزمان وهو مقدار الحركة من حيث انقسامه في امتداده الى متقدم ومتاخر اذ
يستحيل ان يكون مقدار الجسم المتحرك وقد يتساوى في الزمان حركة الفيل والبقة
ويستحيل ان يكون مقدار المسافة اذ قد يتساوى في الزمان ما يقطع فرسخا وما
يقطع فرسخين ويستحيل ان يرد ذلك الى السرعة والبطوء اذ الحركتان المتفقتان
في السرعة قد تختلفان في هذا الامكان فان الحركة من الطلوع الى الغروب تساوي
الحركة من الشروق الى الزوال اعني انها تساوي نصف نفسها في السرعة ولا
تساويها في الزمان فاذن ليس ذلك الا مقدار الحركة في امتدادها اذ تكون حركة
اكثر امتدادا من حركة فكثرة الامتداد كثرة الزمان وقلته قلته واصل
الامتداد اصل المدة والزمان اذ الزمان عبارة عن مدة الحركة اي عن امتداد وقد
الحركة ولا يمكن ان يكون الزمان الا مدة الحركة المكانية لانه عبارة عن امر ينقسم الى
متقدم ومتاخر لا يبقى المتقدم مع المتاخر بحاله فارتبط بالضرورة بما هو على
الانقضاء والتصرم حتى لا يجتمع منه جزءان ولا متصرم بذاته الا الحركة فما
يفارق المتقدم منها يقال انه المتقدم وما يفارق المتاخر منها يقال انه المتاخر

بفارن

واذا ظهر انه مقدار الحركة ومست الحاجة الى ان يكون للحركات معيار يقدر بها والمعيار
ينبغي ان يكون معروفا معلوما في نفسه حتى يقدر به غيره كالذراع الذي يذرع به
الثياب كذلك حركة الفلك اليومية هي اسرع الحركات واظهرها للعقول فان الشمس
اظهر المحسوسات بل يحس بها سائر الموجودات فاتخذ ذلك معيارا تقدر به
الحركات وحركة الفلك لها مقدار في نفسها وهي تقدر غيرها كالذراع له مقدار
في ذاته ويقدر غيره فالزمان عبارة عن مقدار حركة الفلك من حيث انقسامه
الى متقدم ومتاخر لا يبقى المتقدم منه مع المتاخر الدعوى الرابعة انه يلزم
من حركة هذه الاجسام القابلة للتركيب ان يكون فيها ميل الى الجهة لا محالة وان يكون
فيها طبع موجب للميل فالحركة والميل والطبع ثلاثة امور متباينة فاذا ملأت زقا
من الهوا وتركته تحت الماء صعد الى حيز الهوا وفي حالة الصعود فيه الحركة والميل
والطبع فان امسكته قهرا تحت الماء فلا حركة وانت تحس بميله وتحامله على يدك
واعتماده عليك في طلب جهته فهو المراد بالميل فان كان فوق الماء فلا حركة ولا
ميل ولكن بقي الطبع الذي يوجب فيه الميل الى حيزه مهما فارق حيزه والمقصود ان
يتبين ان كل جسم فهو قابل للحركة وكل قابل للحركة فلا بد وان يكون فيه ميل لا محالة
وبرهانه في هذه المركبات ظاهر لانه لا تتركب الا بحركة فان كانت الجهة التي اليها
الحركة فيه ميل اليها بالطبع فلو خلي وطبعه لتحرك فان كان لا يتحرك اليها لو خلي للمتحرك اليها
وطبعه فاذن لا ميل فيه فان لم يكن فيه ميل اليه فهو مائل الى الحيز الذي هو فيه فان
فرض على البعد جسم في حيز لا ميل له الى ذلك الحيز ولا الى غيره فهو محال اذ يلزمه
عليه ان يكون حركته في غير زمان وهو محال فالمفضي اليه محال فان قيل لا نسلم
ان الحركة في غير زمان يلزم منه محال فنقول لا شك في ان الجسم اذا كان له ميل
الى اسفل مثلا فرميناه الى فوق كان ذلك الميل مقاوما للميل التحريك القهري ونوجبه
ونوجب

ذلك بطاءً في الحركه حتى انه كلما كان الميل اكثر كانت المقاومه اشد والحركه ابطا
وكلما كان الميل اقل كانت الحركه اسرع فتفاوت الحركه في السرعه والبطوء على
نسبة تفاوت الميل فنقول ان فرضنا جسماً لا ميل فيه وحركناه عشره اذرع مثلاً
فلا شك في انه في زمان فلنسمه ساعه فلو فرضنا جسماً فيه ميل وحركناه كانت حركته
ابطا لا محاله فلنقدر انه في عشر ساعات فنقول يمكن ان يقدر جسم فيه عشر ذلك الميل
فيلزم ان يتحرك في ساعه لان نسبة زمان الحركه الى زمان الحركه هو نسبة الميل الى الميل
فيكون حركة الجسم الذي فيه عشر ذلك الميل مساوياً لحركة الجسم الذي لا ميل فيه
وهذا محال بل كما يستحيل ان يتفاوتا في مقدار الميل ويتساويا في زمان الحركه يستحيل
ان يتفاوتا في اصل وجود الميل وعدمه ويتساويا في مقدار الحركه بل اولى فهذا
برهان قاطع على انه لا بد في كل جسم من ميل طبيعي اما الى الجهه التي يتحرك اليها او الى
خلافها كيف ما كان فان قيل فبم تنكرون على من ينازع في المقدمه الثانيه وهو استحالة
حركه في غير زمان فيقال الحركه لو فرضت في غير زمان لكان لا تخلوا اما ان تكون في بعد
او لم تكن في بعد فان لم تكن في بعد لم تكن حركه وان كانت في بعد ومسافه فقد ذكرنا ان
الابعاد كلها منقسمه وانه لا يتصور جوهر فرد فلا يتصور بعد فرد ولا مسافه
لا تنقسم فلا يتصور زمان لا ينقسم لان الزمان مقدار الحركه وضروره كل حركه ان
تنقسم بانقسام مسافة الحركه فيكون الجزء الذي في اول المسافه قبل الجزء الذي
فيما بعده فهذا معنى كون الحركه في زمان وبالجمله كيف تكون حركه في عشر اذرع
من غير ان يتقدم كونه في الشطر الاول على الشطر الثاني واذا حصل التقدم
والتاخر فقد حصل الزمان فاما فرض حركه في بعد لا ينقسم فهو محال لانه ثبت
ان كل بعد منقسم فالبعد والجسم والحركه والزمان هذه الامور الاربعه بالضروره
منقسمه لا يتصور فيها جزء فرد كما سبق الدعوى الخامسه

ان هذه المركبات لا يتحرك بالطبع الا حركة مستقيمة لان كل جسم فلا بد له من مكان طبيعي لا يتحيزه الذي فرض له ان يترك فيه وطبعه استقر فيه فهو له طبيعي وميله اليه وان نحي به عنه الى موضع اخر فالموضع المطلوب له طبيعي فيكون ميله الطبيعي الى موضعه الطبيعي فيقتضي عند المفارقة الحركة اليه والسكون فيه عند وصوله واذا كان ميله اليه فلا يتحرك اليه الا باقرب الطرق فانه ان انحرف عن اقرب الطرق اليه كان مايلا عنه لا اليه واقرب الطرق بين النقطتين هو الخط المستقيم فتكون الحركة عليه بالضرورة واذا ثبت ان لا جهة الا الوسط والمحيط فتنقسم الحركة الطبيعية لهذه الاجسام التي تحويها المحيط الى حركتين مستقيمتين احداهما الى الوسط والاخرى عن الوسط الى المحيط الدعوى السادسة ان الحركة من حيث حدوثها اعني حركة هذه المركبات وكل حركة حادثة فتدل على حركة دايمة لا نهاية لها فان لم تفرض ذلك لم يتصور حدوث حادث واذ الحوادث كاينة فلا بد من حركة دايمة لا نهاية لها وبرهانه ان الحادث بلا سبب محال وسببه لو كان موجودا من قبل وكان لا يحدث فانما كان لا يحدث لافتقار السبب الى مزيد حالة وشريطة يستعد بها للايجاب فاذن لا يحدث المسبب ما لم يحدث تلك الحالة للسبب والسوال في تلك الحالة لازم وانها لم حدثت الآن ولم تحدث قبلها فتفتقر الى سبب وكذلك يتسلسل فيفتقر الحادث بالضرورة الى اثبات لا نهاية لها ولا يخلو تلك العلل والاسباب اما ان يكون على التساوق موجودة معا واما على التعاقب ووجود علل لا نهاية معا محال وقد ابطلناه فلا يبقى الا التلاحق وذلك لا يكون الا حركة دايمة كل جزء منها كانه حادث وجملتها مطردة لا حدوث لها حتى يكون اجزاؤها سببا لما بعدها وكذا كل جزء ولو فرض انقطاع هذه الحركة في حال لاستحال بعدها حدوث حادث فانه اذا لم يحدث في حالة فلم يحدث بعده فيفتقر الحادث وذلك الحادث ايضا يفتقر الى مثله فلا يتصور الحدوث ومهما فرضت حركة دايمة انقطع السوال ع

مثاله ان يقال لم قبل هذه الحبه فى الارض النفس النباتى و لم تكن قبله تقبله وكان مدفونا
فى الارض فيقال لفرط البروده فى الشتاء وعدم الاعتدال من قبل فيقال ولم حدث الاعتدال
الآن فيقال لحدوث حراره الهواء فيقال ولم حدث الآن حراره الهواء فيقال لارتفاع
الشمس وقربه من وسط السماء بدخوله برج الحمل فيقال ولم دخل الآن برج الحمل فيقال
لان طبعه الحركه وانما انفصل من آخر الحوت الآن ولم يكن دخول الحمل الا بمفارقه الحوت
وبعد الوصول اليه فيكون مفارقه الحوت سبب دخول الحمل ويكون كونه متحركا بالطبع
مع الوصول الى الحوت سبب الانفصال منه ويكون سبب الوصول الى الحوت الانفصال
مما قبله وهكذا يتمادى الى غير نهايه فترجع الحوادث بالآخره وتتسلسل اسبابها بعد تسلسل صح
الارضيه لا محاله الى الحركه السماويه لا يمكن ان يكون الآن كذلك وتكون حركه السماء سببا
لحدوث الاشياء من وجهين احدهما يكون المسبب معه كالضوء الذى يكون مع الشمس ان يتبعه ٢
يدور معه ثم يحدث فى كل جزء من الارض شيئا شيئا فيحدث النهار فى كل قطر شيئا شيئا
ويحدث بسببه الابصار وزوال الظلام ويحدث بسبب الابصار انتشار الناس فى اغراضهم
باصناف الحركات ويحدث من تلك الحركات حوادث فى العالم لا تخفى والآخر ان يكون الحركه انعدام ٢
الدوريه سببا لوصول الاستعداد الى الاسباب ولكن يتاخر المسببات من حيث لا تتم ٢
الشروط كما ان الشمس توجب حراره فى الارض تستعد بسببها للتاثير فى البذر ان بذر التاثير
فيها ولكن يتاخر لعدم البذر والبذر يتاخر لعدم اراده المحرك للبذر وارادته تنبنى
على سبب اخر فاذا تيسر البذر وعملت الحراره الآن وقبل هذا كان لا يوثر لفقد الآن
المحل فكان تاخر الحادث لمثل ذلك فهكذا يتصور حدوث الاشياء وقد ظهر ان التركيب
بين الماء والطين مثلا دل على الحركه والحركه دلت على اختلاف جهتين بالضروره ولم
يمكن اختلاف الجهتين الا بجسم محيط وهو السما وانه لابد وان يكون متحركا على
الدوام حتى يتصور حدوث الحوادث فاذن هذه الادله وافقت المحسوس وصارت

بحيث اذا تاملها الاعمى الذى لا يشاهد السماء وحركته واحاطته اذا نظر بعقله

فى ادنى حركة علم انه لا بد من وجود سماء يدور على الدوام حتى يتصور الحركة فخلو

والا فخلو الحركة دون ذلك محال والمحال لا يكون مقدورًا عليه ولا يكون له وجو

البته والآن فاذ بينا حركة السماء ببرهان ان وهو الدلالة بالنتيجة على المنتج عليه

فلنذكر سبب حركته وانه لم يتحرك ولنذكر احكامه القول فى الاجسام

السماوية وفيه ٥ الدعاوى فيها انها متحركة عن نفس بالارادة وان لها تصورًا

للجزئيات متجددًا وان لها فى الحركة غرضًا وانه ليس غرضها الاهتمام

بالسفليات وان غرضها الشوق الى التشبه بجوهر شريف اشرف منها الاعلاقة

بينه وبين الاجسام ويسمى ذلك بلغة الاوايل عقلا مجردًا وبلسان الشرع ملكا

مقربًا وان العقول كثيرة وان اجسام السما وات مختلفة الطباع وان بعضها ليس

سببًا لوجود البعض الدعوى الاولى انها متحركة بالارادة اما انها متحركة فمشاهد

وقد دللنا ايضا عليه ونزيد ونقول ان هذا الجسم المحيط اذا فرض ساكنا كان له وضع

مخصوص حتى يكون نصفه معين مثلا فوق الارض ولو قدر هذا نحتها لم يكن محالا لان سائر

اجزاء الحول بالاضافة الى سائر اجزايه واحد فيستحيل ان يتعين جزء من الحول لجزء

من اجزايه اذ لو تعين لبعض جهة الفوق لكان ذلك الجزء مخالفا للذى تعين له تحت

ولكان مركبا والمركب انما يجتمع من حركة البسايط على الاستقامة وقد بان استحالة حركات

قبولها للحركة المستقيمة والبسيط لا يتميز فيه بعض اجزاء الحول عن بعض فاذن هى

قابل للحركة وكل قابل للحركة فقد ذكرنا انه لا بد وان يكون فى طبعه ميل ولا يجوز ان

يكون ذلك ميلا الى الحركة المستقيمة فانه لا يقبل الحركة المستقيمة اذ يحتاج الى

جسم اخر يحدد له الجهات فيكون ميله الى تبدل اجزاء الحول عليه وذلك بالدور

حول الوسط فواجب اذا ان يكون فى طبعه ميل الى الحركة حول الوسط اذ ليس

64

بعض الحول اولى ببعض الاجزآء من بعض ويستحيل ان يكون مثل هذه الحركه بطبع محض خاليه

عن الاراده لان الحركه الطبيعيه هرب من وضع لطلب وضع اخر فاذا وصل الى ذلك

الوضع الطبيعي استقر فيه واستحال ان يعود بالطبع الى ما فارقه لانه ان كان ملايما

له فلم فارقه وان كان منافيا له فلم رجع اليه وما من وضع للسمآء يفارقه بالحركه

الا ويعود اليه وهو ابدا عايد على الدوام فلا يكون ذلك بالطبع بل بالاراده والا

ختيار ولا تكون الاراده الا مع تصور وكل ماله تصور واراده فانا نسميه نفسا

اذ ليس للجسم اراده وتصور بمجرد كونه جسما بل بطبيعه خاصه وصوره مخصوصه

والعباره عنها النفس فاذن حركه السمآء بالاراده حركه نفسانيه الدعوى

الثانيه انه لا يجوز ان يكون محرك السمآء شيا عقليا محضا لا يقبل التغير كما لم

يجز ان يكون طبعا محضا والعقلي عباره عن الجوهر الثابت الذي لا يتغير والنفس والنفسي

عباره عما يقبل التغير فنقول الثابت على حاله واحده لا يصدر منه الا ثابت على

حاله واحده فيجب ان يكون سكون الارض مثلا عن عله ثابته لانه دايم على حاله

واحده اما اوضاع السمآء فانها دايما في التبدل فيستحيل ان يكون موجبها ما هو

ثابت غير متغير فان الموجب للحركه من آ الى ب لا يوجب الحركه من ب الى ح ان

بقي على تلك الحاله لان هذه الحركه غير الاولى فان بقيت العله على حالها فلا يلزم منها

غير ما لزم اولا فاذن لا بد وان يكون اقتضاوها للحركه من حد ثان الى حد ثالث بسبب

طرى عليها كالشي الذي يختلف تحريكه لاختلاف كيفيته فانه اذا برد حرى على وجه

اخر خالف تحريكه في حاله الحراره فاذن لا بد من تغير الموجب عند تغير الموجب فانه

كان الموجب هو الاراده فلا بد من تغير الارادات وتجددها فاذن لا بد من تجدد ارادات

جزئيه لان الاراده الكليه لا توجب حركه جزئيه فان ارادتك للحج لا توجب حركه رجلك

بالتخطي الى جهه معينه ما لم تتجدد لك اراده جزئيه للتخطي الى الموضع الذي تخطيت اليه

ثم يحدث لك بتلك الخطوة تصور لما وراء تلك الخطوة وتنبعث منه ارادة جزئية للخطوة

الثانية وانما تنبعث من الارادة الكلية التي تقتضي دوام الحركة الى الوصول الى الكعبة

فيكون الحادث حركة وتصورا وارادة الحركة حدثت بالارادة والارادة حدثت

بالتصور الجزئي مع الارادة الكلية والتصور الجزئي حدث بالحركة ويكون مثاله

مثال من يمشي بسراج في ظلمة لا تظهر له السراج مثلا الا مقدار خطوة بين يديه

فيصور خطوة واحدة ومعه السراج فينبعث له من التصور والارادة الكلية

المحركة ارادة جزئية لتلك الخطوة بعينها فتحصل الخطوة بعينها وهي موجب

الارادة التي هي موجب التصور ثم يكون تلك الخطوة سببا لتبصر الخطوة الاخرى

فيتصور فيحدث من الخطوة تصور الاخرى ومن التصور ارادة خطوة اخرى ومن

الخطوة تصور اخرى وهكذا على الدوام ولا يمكن ان يكون حركة جزئية الا كذلك فهكذا

يمكن ان يكون حركة السماء وكل ما هو متغير تتغير الارادات والتصورات تسمى

نفسا لا عقلا الدعوى الثالثة انها ليست تتحرك اهتماما بالعالم السفلي وان

امر السفلي ليس يهمها بل غرض امر اخر اجل واشرف منها وبرهانه ان كل حركة

ارادية فاما ان يكون جسمانية حسية او عقلية والحسية هي الحركة بالشهوة

والغضب ويستحيل ان يكون حركة السماء لشهوة فان الشهوة عبارة عن طلب ما

هو سبب لدوام البقاء وما لا يخاف على نفسه النقصان والهلاك فيستحيل ان

تكون له شهوة ويستحيل ان يكون لغضب فانه عبارة عن قوة تدفع المنافي المضاد

الموجب للهلاك والنقصان فالشهوة عبارة لطلب الملايم والغضب لدفع المنافي

والفلك يستحيل عليها الهلاك والنقصان فلا يمكن ان يكون غرضها من هذا القبيل

فلا بد وان يكون عقليا وبرهان استحالة الهلاك والنقصان عليه ان ذلك لو كان لكان

لا يخلو اما ان يكون بزوال العرض عنه وهو الانفصال بالانكسار والانخراق او بزوال

منها

صورته وطبيعته او عدمه من اصله بصورته ومادته وباطل ان يكون له انخراق
وانكسار فان معناه زوال الاجزاء طولا وعرضا في جهات مستقيمة فهو معنى
التفرق اعنى ان ذلك من ضرورته وقد بان انها لا تقبل الحركة المستقيمة وباطل
ان يفرض بطلان صورته عن مادته لان المادة لا تخلو اما ان تبقى خالية عن الصورة
وهو محال او تلبس صورة اخرى فيكون ذلك كونا وفسادا وهو محال لان الكون
والفساد من ضرورته قبول الحركة المستقيمة فانه انما يقبل صورة تخالف الصورة
الاولى بالطبع فتستدعي مكانا غير مكانه فيتحرك الى ذلك المكان حركة مستقيمة
كهيولى الهواء فانه اذا خلع صورة الهوائية ولبس صورة المائية لم يتصور ذلك
الا بان يتحرك الى حيز الماء حركة مستقيمة واما عدمه من اصله اى عدم مادته
فهو محال لان كل ما ليس له مادة فيستحيل عدمه بعد الوجود كما يستحيل وجوده
بعد العدم اذ قد ثبت من قبل ان كل حادث فله مادة اذ امكان حدوثه قبل حدوثه
وصف ثابت فلا بد له من محل فكذلك لا يعدم الشيء الا من مادة حتى يبقى امكان
وجوده بعد عدمه في مادته والا يعدم انعداما يستحيل بعده وجوده ومحال انه
ينقلب الموجود محالا فاذا بقي ممكنا استدعى الامكان الذي هو وصف اضافي جوهرا
يقوم به فاذا ثبت بهذا استحالة التغير عليها لم يكن حركتها بشهوة ولا غضب فلا يبقى
الا غرض عقلي ويستحيل ان يكون غرضها الاهتمام بهذه الكائنات الفاسدات حتى
يكون الغرض من وجودها وحركتها هذه السفليات لان ما يراد لشيء فهو اخس من ذلك
الشيء لا محالة فيؤدي الى ان تكون العلويات اخس من السفليات مع ان العلويات ازلية
غير قابلة للهلاك والتغير وهذه السفليات ناقصة ومتغيرة وهي بالقوة وجملة
الارض وما فيها يسير جزء يسير من جرم الشمس فانها مثل الارض مائة ونيف
وستون مرة ولا نسبة لجرم الشمس الى فلكها فكيف الى الفلك الاقصى فكيف يكون

الغرض من قبل هذا الجسم هذه الامور الخسيسة وكيف يكون الغرض من تلك الحركة
الازلية الدائمة هذه الامور الخسيسة وكيف لا تكون هذه خسيسة بالاضافة
اليها واشرف السفليات الحيوانات واشرفها الانسان واكثره ناقص والكامل
منه قط لا ينال تمام الكمال فانه لا ينفك عن اختلاف الاحوال فيكون ابدا ناقصا
اي يكون فاقد الامر هو ممكن له ولو حصل له لكان اكمل له والجواهر العلوية كاملة
وهي بالفعل ما فيها شيء بالقوة الا ما يرجع الى اخس اعراضها وهو الوضع وسياتي
ولا يقصد الاشرف الاخس لاجل الاخس في نفسه البتة ٥ فان قيل فان كان ما يراد
لغيره فهو اخس من ذلك الغير فليكن الراعي اخس من الغنم والمعلم من المتعلم والنبي من
الامة اذ لا يراد الراعي الا للغنم ولا المعلم الا للمتعلم ولا النبي الا لارشاد الامة
قيل اما الراعي فهو اخس من الغنم من حيث انه راع وانما هو اشرف من حيث انه انسان فيه
وانسانيته غير مطلوبة لاجل الرعاية فقط فان لم يعتبر منه الا وصف كونه راعيا
فهو بهذا الاعتبار اخس من الغنم كالكلب الحارس للغنم فانه اخس من الغنم بالضرورة
ان لم يكن له وصف سوى كونه راعيا فان كان يتاتى منه الصيد فهو بذلك الوجه يجوز
ان يكون اشرف فاما هو من حيث انه حارس للغنم فقط بالضرورة يكون اخس منه لانه
ما يراد لغيره فهو تبع ذلك الغير فكيف لا يكون اخس منه وهو الجواب عن المعلم ٥
والنبي فان شرف النبي من حيث انه كامل في نفسه بصفات يكون بها شريفا وان لم
يشتغل باصلاح الخلق فان لم يعتبر منه الا وصف الاصلاح لزم ان يكون المطلوب
صلاحه اشرف من المستعمل في الاصلاح ٥ فان قيل واي بعد في ان يكون غرضه خيرا
فقط وليكون ما يصدر منه حسنا فان فعل الخير حسن ولا تكون السفليات من حيث
ذواتها مقصودة له ٥ قيل قول القائل ان فعل الخير حسن كلام مشهور والمصلحة
ان يعتقده العامة لتنزجر عن القبائح فاما اذا رد الى التحقيق ففي محموله وموضوعه

من الغنم
الامة اشرف من
من حيث انه

افاده المحشي الخلخالي

الى

٤٤
٤٦

تفصيل وبحث اما الموضوع وهو فعل الخير فهو ينقسم الى ما يكون بالذات والى ما يكون بقصد
فالذي بالذات لا يدل على النقص ومعناه ان يكون ذات بحيث يلزم من ذاته امر اخر هو
خير لا يقصد منه اليه وهذا الفعل لا يكون بارادة وغرض وقد ذكرنا ان الحركة الدورية
ارادية والاخر ان يكون بقصد وهو دليل نقصان القاصد اذ لا بد وان يكون فعله اولى
به من لا فعله ليحصل له بالفعل ما لم يكن ولو كان كاملا لما افتقر الى اكتساب امر اخر
فان لم يكن هكذا لم يكن قصد وارادة البتة واما المحمول وهو انه حسن فينقسم
الى ما هو حسن في ذاته والى ما هو حسن في حق القابل والى ما هو حسن في حق الفاعل
اما الحسن في ذاته كما تقول ان وجود الكل اذا قوبل بعدمه كان الوجود خيرا من
العدم وذات الاول ذات يلزم منه ما هو خير ولا يكون خيرا للاول اذ لا يستفيد
منه شيئا ولا هو خير للقابل اذ ليس ثم غير الكل حتى يقال الكل خير له واما
الحسن للقابل فهو حسن ودليل على نقصان القابل وافتقاره الى امر وجوده اكمل
له من عدمه والحسن للفاعل يدل على نقصان الفاعل اذ لو كان كاملا لاستغنى عن
استفادة الخير والكمال بالفعل واما اشتهر ان فعل الخير في حق الانسان فضيلة
وكمال لا نقصان لانه يتوقع منه الشر فهو بالاضافة الى مقتضى طبعه خير والا
فهو بالحقيقة وبالاضافة الى الكمال المطلوب نقصان فاذا ثبت هذا فنقول ان لم يكن
افادة الخير خيرا للفاعل لم يكن غرضا ولم يتصور ان يتوجه اليه ارادة فلا بد وان
يبين وجه كونه خيرا له حتى يتصور ان يكون غرضا الدعوى الرابعة اثبات
العقول المجردة وهي ان الحركة تدل على اثبات جوهر شريف غير متغير ليس
بجسم ولا منطبع فيه ومثل هذا يسمى عقلا مجردا وانما يدل عليه بواسطة عدم
التناهي فانه قد سبق ان هذه الحركة دائمة لا نهاية لها ازلا وابدا فلا بد وان يكون
لها استمداد من قوة محركة ويستحيل ان يكون في الجسم قوة على ما لا نهاية له لان كل

الدعوى الرابعة

بلغ ... ٧

جسم منقسم وينقسم بتقدير انقسامه القوة فلو توهمنا الانقسام لكان بعض القوة
لا يخلو اما ان يحرك الى غير نهاية فيكون الجزء مثل الكل من غير تفاوت وهو محال واما
ان يحرك الى غاية فالبعض الاخر ايضا يحرك الى غاية ويكون المجموع متناهيا فثبت انه لا
يتصور ان تكون قوة على امر غير متناه وتكون تلك القوة في جسم فاذن لا بد لهذه الحركة
من محرك مجرد عن المواد والمحرك ينقسم الى قسمين احدهما كما يحرك المعشوق العاشق
والمراد المحب والثاني كما يحرك الروح البدن والثقل الجسم الى اسفل والاول هو ما
لاجله الحركة والثاني هو ما منه الحركة والحركة الدورية تفتقر الى مباشر فاعل
تكون منه الحركة وذلك لا يكون الا نفسا متغيرا لان العقل المجرد الذي لا
يتغير لا تصدر منه الحركة المتغيرة كما سبق وذلك فيكون النفس الفاعلة للحركة
متناهي القوة لكونها جسمانية ولكن يمدها موجود ليس بجسم بقوته التي لا
تتناهى ويكون بريا عن المادة لا محالة حتى يخرج قوته عن النهاية ولا يكون فاعلا
للحركة فيكون لاجله الحركة من حيث كونه معشوقا ومقصودا الا من حيث كونه
مباشرا للحركة ولا يتصور محرك لا يتحرك في نفسه الا بطريق العشق كتحريك
العاشق للمعشوق فان قيل وكيف يتصور ان يكون هذا العقل محركا بطريق العشق
قيل المحرك بهذا الطريق اما ان يكون بحيث يطلب ذاته كالعلم فانه يحرك طالب
العلم بطريق عشقه له والمطلوب حصول ذاته واما ان يكون بحيث يطلب التشبه به
والاقتداء كالاستاذ فانه معشوق التلميذ ومحركه على معنى انه يحب التشبه به
وكذا كل مرغوب فيه متصف بوصف عظيم يراد التشبه به ولا يجوز ان يكون
هذه الحركة من القسم الاول فان المعنى العقلي لا يتصور ان ينال الجسم ذاته
فانه بائن له لا يحل في جسم فلا يبقى الا انه يحب التشبه والاقتداء به باكتساب
وصف يشبه وصفه ليقرب منه في الوصف كتشبه الصبي بابيه والتلميذ باستاذه

عدم قوة غير متناهية

لا يكون لاجل

ولا يمكن ان يكون بطريق الامر والايتمار فان الآمر ينبغي ان يكون له غرض في الامر وذلك
يدل على النقصان وقبول التغير والموتمر ايضا ينبغي ان يكون له غرض في الايتمار وذلك
الغرض هو المقصود ٥ فاما امتثال الامر لاجل انه امر فقط بلا فايدة فلا يمكن واذا
ثبت انه لا يمكن الا بطريق التشبه بالمعشوق فيكون له ثلاثة شروط الاول ان يكون
للنفس الطالبة للتشبه تصور لذلك الوصف المطلوب ولذات المعشوق والا كان
بارادته طالبا لما لا يعرفه وهو محال والثاني ان يكون ذلك الوصف عنده جليلا عظيما
والا لم يتصور الرغبة فيه والثالث ان يكون ممكنا حصوله في حقه فانه ان كان محالا
لم يتصور طلبه بارادة عقلية صادقة الا بطريق الظن والتخيل الذي هو عارض
قريب الزوال ولا يدوم ابد الدهر فاذن لا بد وان يكون لنفس الفلك ادراك لجمال
ذلك المعشوق لينبعث بتصوره للجمال عشقه الذي يقصر نظره والتفاته الى
جهة العلو لتنبعث منه الحركة الموصلة له الى المطلوب من التشبه فيكون تصور
الجمال سبب العشق والعشق سبب الطلب والطلب سبب الحركة ويكون ذلك
المعشوق هو الحق الاول او ما يقرب منه من الملايكة المقربين اعني العقول المجردة
الازلية المنزهة عن قبول التغير التي لا يعوزها شيء من الكمالات الممكنة لها ٥
فان قيل فلا بد من تفصيل هذا العشق والمعشوق والوصف المطلوب تحصيله بالحركة
قيل كل طلب فانه متوجه الى ما هو خاصية واجب الوجود وهو انه قايم بالفعل
ليس فيه شيء بالقوة فان كون الشيء بالقوة نقصان اذ معناه فقد كمال هو ممكن
حصوله له وكل موجود هو بالقوة من وجه فهو ناقص من ذلك الوجه وطلبه ان يزول
عنه ما بالقوة الى الفعل فمطلوب الكل الكمال ونيله وكل ما كثر فيه ما بالقوة فهو
اخس لا محالة وكل ما هو بالفعل من كل وجه فهو كامل والانسان في جوهره تارة
يكون بالقوة وتارة يكون بالفعل واذا صار في جوهره بالفعل فلا يزال في اغراضه

بالقوة لا ينال غاية الكمال ما دام في البدن ولا تفارقه القوة ٥ واما الجسم
السماوي فلا يكون بالقوة في جوهره البتة فانه ليس بحادث ولا يكون بالقوة في
اعراضه الذاتية ايضا ولا في شكله بل هو بالفعل اي كل ما هو ممكن له فهو حاصل له
من الاشكال افضلها وهي الكرية ومن الهيات افضلها وهو الاضاءة والشفيف
وكذا سائر الصفات وانما بقي لها امر واحد لا يمكن ان يكون بالفعل وهو الاوضاع
فان كل وضع فرض له امكن فرضه على وضع اخر اذ لا يمكن ان يكون على وضعين في
حالة واحدة ولو لم يكن فيه هذا القدر بالقوة لكان قريب التشبه من العقول
المجردة وليس بعض الاوضاع باولى من بعض حتى يلازم ذلك ويترك البقية واذا
لم يمكن جمع الاوضاع بالعدد وامكن الجمع بالنوع على سبيل التعاقب قصد ان يكون
كل وضع له بالفعل وان يستديم جميعها بطريق التعاقب ليكون نوع الاوضاع
دايما له بالفعل كما ان الانسان لما لم يمكن بقاء شخصه بالفعل دبر لبقاء نوعه
بطريق التعاقب وللحركة الدورية ايضا في كونه بالفعل وبعيدا عن التغير والتفاوت
فان الحركة المستقيمة ان كانت طبيعية تغيرت الى الحدة في اخرها وان كانت قسرية
تغيرت الى الفتور في اخرها والدورية تستمر على وتيرة واحدة فاذن الجسم السماوي
مهما تكلف استيفاء نوع الاوضاع لنفسه بالفعل على الدوام فقد تشبه بالجواهر
الشريفة بغاية ما يمكن في نفسه ويكون طلبه للتشبه عبادة لرب العالمين لان معنى
العبادة التقرب ومعنى التقرب طلب القرب ومعنى طلب القرب ان تقرب منه في
الصفات لا في المكان فان ذلك غير ممكن فهذا هو الغرض المحرك للسماوات ٥
الدعوى الخامسة ان السماوات قد دلت المشاهدة على كثرتها فلا بد ان تكون طباعها
مختلفة والا تكون من نوع واحد بدليل احدهما انها لو كانت من نوع واحد لكانت
نسبة بعض اجزائها الى بعض اجزاء الاخر كنسبة بعض اجزائها الى جزء اخر
جزء واحد منها

ح التشبه
خ منه

68

منها ولو كان كذلك لكانت الكل متواصلة لا متفاصلة فالانفصال لا سبب له الا

تباين الطبع وهذا كما ان الماء لا يختلط بالدهن اذا صبّ عليه بل يجاوره مباينا والماء

يختلط بالماء ويتصل به والدهن بالدهن فكما نعلم بمقارنه نسبه اجزاء الماء بعضه

الى بعض وليست كنسبه اجزائه الى اجزاء الدهن بالانفصال فكذلك ههنا اذ لا

مانع له من الاتصال مع تشابه الكل والثانى ان بعضها اسفل وبعضها اعلى وبعضها

حاويه وبعضها محويه وذلك يدل على تفاوت الطباع واختلاف الانواع لان الاسفل

لو كان من نوع الاعلى لجاز ان يتحرك الى مكان الاعلى كما يجوز فى بعض اجزاء الماء والهواء

ان يتحرك الى اسفل واعلى من حيز الماء والهواء ولو جاز ذلك لكان قابلا للحركه

المستقيمه اذ بها يتحرك الاسفل الى حيز الاعلى كما فى العناصر وقد بان انه يستحيل

ان يكون فيها قبول الحركه المستقيمه الدعوى السادسه ان هذه الاجسام

السماويه لا يجوز ان يكون بعضها علة للبعض بل لا يجوز ان يكون جسم فى وجود

جسم اول وعلة فيه لان الجسم انما يوثر فى الشى اذا وصل الى مماسته او مجاورته

او موازاته وبالجمله اذا ناسبه مناسبة كما تؤثر الشمس فى اضاءة الجسم اذا

حاذته ولم يكن بينهما حايل وكما تؤثر النار فى احراق ما يلاقيه وتماسه فاذن لا

بد وان يكون ثم موجود يلاقيه الجسم الفاعل حتى يوثر فيه فيحصل بتاثيره شى

اخر واذا لم يكن وجود استحال ان يحصل بالجسم اختراع موجود اخر فان قيل

اليس النار سببا لحدوث الهواء مهما او قد تحت الماء فيكون جسم الهواء حاصلا

بسبب النار قيل الهواء ليس بجسم اول بل هو كاين من جسم اخر لاقاه النار

فاثرت فيه وانما كلامنا فى الاجسام السماويه وهى اجسام اول ليست متكونه

عن جسم اخر اذ بينا انها لو كانت متكونة فاسدة لكانت قابلة للحركه المستقيمه

وذلك محال فى حقها فاذن ثبت ان الاجسام الاول لا يكون بعضها سببا لوجود البعض

له

انها تختلف

سببا

اخر

مماسه

فان قيل ولم قلتم ان الجسم لا يصدر منه فعل الا بعد الوصول الى ما يوثر فيه الفعل بمماسة او غيرها فيقال برهانه ان الجسم لو فعل فاما ان يفعل بمجرد المادة او بمجرد الصورة او بالصورة مع توسط المادة وباطل ان يفعل بمجرد المادة لان حقيقة المادة كونها قابلة للصورة فان كانت فاعلة لم يكن فاعلة من حيث انها قابلة بل من وجه اخر فيكون فيها شيئان احدهما ما به القبول وباعتباره هو مادة والاخر ما به الفعل وهو صورة اذ لا نعني بالصورة غيره فتكون المادة فيها صورة ولا تكون مجردة وباطل ان يفعل بمجرد الصورة لان مجرد الصورة لا وجود لها بنفسها بل وجودها في المادة وان كان بتوسط المادة فاما ان تكون المادة واسطة حقيقته حتى تكون الصورة علة المادة والمادة علة للشيء فتكون الصورة علة العلة وهذا يرجع الى ان المادة من حيث انها مادة قد فعلت وقد ابطلنا ذلك واما ان تكون بتوسط المادة من حيث انها بتوسطها تصل الى الشيء حتى تؤثر فيه كما ان صورة النار بتوسط المادة يكون مرة هاهنا فتوثر فيما تلاقيه ومرة هناك فتوثر فيما تلاقيه هناك وهذا يستدعي لا محالة شيئا يكون هاهنا او هناك حتى يوثر الجسم فيه الدعوى السابعة العقول المجردة ينبغي ان يكون كثيرة ولا يجوز ان يكون اقل من عدد الاجسام السماوية وذلك لانه ثبت انها مختلفة الطبايع وانها ممكنة فيحتاج وجودها الى علل والواحد لا يصدر منه الا واحد فلا بد من عدد حتى يصدر عن كل واحد واحد وينبغي ان تختلف بالنوع حتى يصدر منها انواع مختلفة كيف وقد سبق ان الكثرة بالعدد لا تتصور في نوع واحد الا بكثرة المادة وما ليس في المادة لو كثر فلا يكثر الا باختلاف النوع وهو الاختصاص بفصل يباين به الاخر ولا يكون بعارض اذ يستحيل ان يلزم الشيء عارض لا يجوز في نوعه فاذا لم يكن مادة لم يكن كثرة الا بالنوع وهذه العقول ينبغي ان يكون هي المعشوقة لنفوس السماوات

[margin: باعتباره]

[margin: ان]

فيكون النفات كل واحد الى علته والى طلب التشبه به اذ يستحيل ان يكون معشوق الكل واحد في حركتها فانه بان في الرياضيات ان حركاتها مختلفة ولو كان المطلب واحداً لكان الطلب واحداً فيكون لكل واحد نفس تخصه تحركه بطريق المباشرة والفعل وعقل مجرد يخصه تحركه بطريق العشق وتكون النفوس هي الملايكة السماوية لاختصاصها باجسامها وتلك العقول هي الملايكة المقربة لبراءتها عن علايق المواد وقربها في الصفات من رب الارباب.

المقالة الخامسة

في كيفية وجود الاشياء من المبداء الاول وكيفية ترتيب الاسباب والمسببات وكيفية ارتقايها الى واحد هو مسبب الاسباب. وكان هذه المقالة هي زبدة الالهيات وحاصلها وهي المطلوب الاخير من جملتها بعد معرفة صفات الاول الحق. واول الاشكال فيه انه سبق ان الاول واحد من كل وجه وان الواحد لا يوجد منه الا واحد وان الموجودات كثيرة وليس يمكن ان يقال انها مرتبة بعضها بعد البعض فان ذلك ليس يطرد في جميع الاشياء نعم يمكن ان يقال ان الاجسام السماوية قبل العناصر بالطبع والعناصر البسيطة قبل المركبات ولكن ليس يطرد هذا في كل شي فالطبايع الاربع لا ترتيب فيها ولا ترتيب بين الفرس والانسان وبين النخل والكرم وبين السواد والبياض والحرارة والبرودة بل هي متساوية في الوجود فكيف صدرت عن واحد وان صدرت عن مركب فيه كثرة فتلك الكثرة من اين حصلت وبالاخرة لا بد وان تلتقي كثرة بواحد وهو محال فالمخلص منه ان يقال الاول صدر منه شي واحد يلزم من ذلك الواحد لا من جهة الاول حكم اخر فيحصل بسببه فيه كثرة ويكون ذلك مبدا حصول كثرة متساوقة ثم مترتبة ثم تجتمع المتساوقة والمترتبة في واحد فيوجب ذلك الواحد بما فيه من الكثرة كثرة وبهذا تكثر الامور ولا يمكن الا كذلك واما وجه تلك الكثرة فهو ان الاول هو الواحد الحق وجوده وجود محض وانيته

غير ماهيته وما عداه فهو ممكن وكل ممكن فوجوده غير ماهيته كما سبق لان كل
وجود ليس بواجب فهو عرض للماهية ولابد من ماهية حتى يكون الوجود عرضا
له فيكون بحكم الماهية ممكن الوجود وبقياس السبب واجب الوجود اذ بان
ان كل ممكن بنفسه فهو واجب بغيره فيكون له حكما ان الوجوب من وجه والامكان من فهو
وجه وهو من حيث انه ممكن بالقوة ومن حيث انه واجب بالفعل والامكان له من
ذاته والوجوب له من غيره ففيه كثرة من شيء يشبه المادة وآخر يشبه الصورة
فالذي يشبه المادة هو الامكان والذي يشبه الصورة هو الوجوب الذي له من غيره
فاذن يصدر من الاول عقل مجرد ليس له من الاول الفرد الا الوجود الفرد الواجب
فاما الامكان فله من ذاته لا من الاول بل يعرف ذاته ويعرف مبداه وان كان تعرف
ذاته من مبدائه لان وجوده منه ولكن يختلف حكمه بذلك فيحصل منه باعتبار
هذه الكثرة كثرة ثم لا يزال يكثر قليلا قليلا الى ان ينتهي الى اخر الموجودات
واذا لم يكن بد من كثرة ولم يكن الا على هذا الوجه وهي كثرة قليلة لم يكن الوجود
الاول في غاية الكثرة بل على التدريج فتداعى الى الكثرة حتى توجد العقول
والنفوس والاجسام والاعراض وهي اقسام الموجودات كلها فان قيل
فكيف يمكن ان يكون تفصيل ترتيبها قيل لهو ان يصدر من الاول عقل مجرد فيه
اثنينية كما سبق احدهما له من الاول والاخر له من ذاته فيحصل منه فلك وملك ح اسه
واعني بالملك العقل المجرد وينبغي ان يحصل الاشرف من الوصف الاشرف
والعقل اشرف والوصف الذي له من الاول وهو الوجوب اشرف فيحصل منه
عقل ثان باعتبار كونه واجبا والفلك الاقصى باعتبار الامكان الذي هو له كالمادة
ويلزم من العقل الثاني العقل الثالث وفلك البروج ومن العقل الثالث رابع وفلك
زحل ومن الرابع خامس وفلك المشتري ومن الخامس سادس وفلك المريخ ومن

السادس سابع وفلك الشمس ومن السابع ثامن وفلك الزهرة ومن الثامن تاسع
وفلك عطارد ومن التاسع عاشر وفلك القمر وعند ذلك قد استوفت السماويات
وجودها وحصلت الموجودات الشريفة سوى الاول تسعة عشر عشرة عقول
وتسعة افلاك وهذا صحيح ان لم يكن عدد الافلاك اكثر من هذا فان كان اكثر فينبغي
ان يزاد في العقول الى استيفاء السماوات كلها ولكن ما يوقف بالرصد الا على
هذه التسعة ثم بعد ذلك يبتدا وجود السفليات وهي العناصر الاربعة اولا
ولا شك في انها مختلفة لان اماكنها بالطبع مختلفة فيطلب بعضها الوسط وبعضها
المحيط فكيف يتحد طباعها وهي قابلة للكون والفساد كما سياتي في الطبيعيات فلا
بد وان يكون لها مادة مشتركة ولانه لا يتصور ان يكون جسم عن جسم لا يجوز ان
يكون سبب وجودها الاجسام السماوية وحدها ولاجل ان مادة الاربعة مشتركة
لا يجوز ان يكون علة وجودها ما ذاتها كثيرة ولاجل ان صورها مختلفة لا يجوز
ان يكون علة صورها الا كثيرة مختلفة محصورة في اربعة اشياء او في اربعة انواع
لانها اربع صور ولا يجوز ان يكون الصورة وحدها سببا لوجود المادة اذ لو كان
كذلك للزم عدم المادة لعدم الصورة وليس كذلك بل تبقى المادة لابسة لصورة
اخرى ولا يجوز ان لا يكون للصورة حظ ومدخل في وجود الهيولى اذ لو لم يكن لها
مدخل لبقيت الهيولى وحدها بفاعليتها مع عدم الصورة فاذن يكون وجود المادة
بمشاركة امور احدها جوهر مفارق به يكون اصل وجودها ولكن لا يكون به
وحده بل بمشاركة كما ان القوة المحركة هي سبب وجود الحركة ولكن بشرط قوة
قابلة في المحل وكما ان الشمس سبب نضج الفواكه ولكن بشرط قوة طبيعية في الفاكهة
قابلة للاثر فكذلك وجود المادة يكون بالعقل المفارق ولكن كونه بالفعل يكون
بمشاركة الصورة وتخصص صورة دون صورة لا يكون من ذلك المفارق لا بد
بل

في وجود

من سبب اخر يجعل بعض المادة اولى بقبول صورة دون صورة والا فالمادة مشتركة
للعناصر وذلك بان يجعلها مستعدة لقبول صورة مخصوصة دون اخرى وهذا لا يكون في
اول الامر الا من الاجسام السماوية اذ تستفيد المواد بسبب القرب والبعد منها استعدادات
مختلفة فاذا استعدت قبلت الصورة من المفارق ومن اجل ان هذه الاجسام السماوية متفقة
في طبيعة كلية التي تقتضي الحركة الدورية في الكل فيفيد المادة الاستعداد المطلق لقبول وهي
الصورة ومن حيث ان لكل واحد منها طبعا خاصا يوجب لبعضها استعدادا خاصا لبعض
الصور ثم تكون الصورة لكل مادة من المفارق فاذن اصل المادة الجسمية من الجوهر العقلي
المفارق وكونها محدودة الجهات من الاجسام السماوية واستعدادها ايضا يكون منها
ويجوز ان يكون لبعضها ايضا من بعض اعني الاستعداد للجزء بان كما ان النار اذا لاقى
الهواء فادة الاستعداد لقبول صورة النارية فيفيض عليه من المفارق ويفرق بين
كونه مستعدا وبين كونه بالقوة اذ معنى القوة انها تقبل الصورة ونقيضها ومعنى
الاستعداد ان يترجح صلاحه لقبول احدى الصورتين على الخصوص فيكون القوة
على وجود الشي وعدمه بالسواء والاستعداد للوجود وحده بان يصير احدى القوتين
اولى من الاخرى كما ان مادة الهواء قابل لصورة النارية والمائية بالسواء ولكن غلبة
البرد يجعلها القبول صورة المائية اولى فينقلب ما بقبول صورة المائية من المفارق وعند
استفادة الاستعداد من السبب المبرد ومثل هذا كانت المادة المجاورة للجسم المتحرك
على الدوام اولى بصورة النارية لمناسبة الحركة للحرارة والمادة التي هي اولى بالسكون
كانت هي البعيدة عنها فمن هذا الوجه يكون وجود هذه الاجسام القابلة للكون
والفساد اعني العناصر فقد ظهر من هذا سبب الاستعداد الاول الذي للهيولى
بالاضافة الى الصور كلها ثم سبب استعدادها الخاص بالاضافة الى الطبايع الاربع ثم
يحدث بامتزاج هذه العناصر اجسام اخر ولها حوادث الجو من البخار والدخان

والشهب وغيره وثانيها المعادن وثالثها النبات ورابعها الحيوان واخر رتبتها
الانسان وكل هذا يحصل بامتزاج العناصر فمن امتزاج صورة المائية والهوائية
يحدث البخار ومن امتزاج النارية والترابية يحدث الدخان فيحصل بالاختلاط الاول
حوادث الجو ويكون بسبب اختلاطها حركات تحصل فيها من الحرارة والبرودة
الصادرة من الاجسام السماوية فتستفيد الاستعداد منها ثم تفيض الصور
من واهب الصور فاذا حصل امتزاج اقوى من ذلك واتم وانضاف اليه شروط
حصل استعداد الصور الجواهر المعدنية فتفيض تلك الصور من واهبها ايضا
فان كان الامتزاج اتم من ذلك حصل النبات فان كان اتم حصل الحيوان وان تم الا
متزاجات مزاج نطفة الانسان الذي به استعد لقبول الصورة الانسانية وسبب
هذه الاستعدادات الصور الجوهرية المفارقة فلا تزال السماويات مفيدة
للاستعداد والمفارق مفيد للصور حتى يتم بها دوام الوجود وليست هذه
الامتزاجات بالاتفاق بل اسبابها منسقة على نظام وهي الحركات السماوية فلذلك
ترى بعض الاشياء باقية باعيانها وهي الكواكب وبعضها لا يمكن بقاء عينها كالنبات
والحيوان فدبر لبقاء نوعها وذلك تارة بالتولد من التراب عند حصول الاستعداد
بسبب سماوي مخصوص وتارة يكون بالولادة وهو الاغلب اذ خلق في كل نوع قوة
تنتزع منه جزء تشبهه بالقوة فيكون سببا لوجود مثله منه فهذا سبب حدوث
هذه الحوادث ولا حادث الا في مقعر فلك القمر ه فاما الاجسام السماوية
فانها ثابتة على حال واحد في ذواتها واعراضها الا فيما هو اخس اعراضها وهو
الوضع والاضافة اذ بحركاتها المتقابلة تحصل التثليث بين الكواكب والتسديس
والمقارنة والمقابلة واختلاف مطارح الشعاع وانواع من الامتزاجات تذكر في
علم النجوم وليس في قوة البشر استيفاء جميعها فيكون تلك سببا لاختلاف هذه

الحركات السماوية والارضية والنشأ كلها وسببه الصور

فتدبر

الامتزاجات والاستعدادات لاستقلاء الصور من واهب الصور الذي لا يبخل بالاثار
وانما لا يحصل الصور منه فيما لا يحصل لقصور في القابل لا لمنع من جهته فاذا
اختلفت تلك المناسبات السماويه بالنوع حصلت استعدادات مختلفه
بالنوع وفاضت صور مختلفة كصوره الفرس والانسان والنبات فان الماده القابله
لصوره الفرس لا تقبل صوره الانسان البته ولذلك لم تلد قط فرس انسانا
واذا تفاوتت في القوه مع اتحاد النوع اوجب تفاوتا في صفه الاستعداد
فتتفاوت صوره النوع الواحد في الكمال والنقصان فيما من حيوان ناقص
بعضو او صفه الا ونقصانه بسبب في الرحم او في وقت التربيه او في امر
من الامور المتعلقه به ويكون ذلك السبب لسبب اخر وكذا سببه ولا
يتسلسل الى غير نهايه بل يرتقي بالاخره الى الحركات السماويه فحصل من هذا
ان الخير فايض على الكل من المبداء الاول بواسطه الملايكه حتى وجد كل ما
كان في الامكان وجوده على احسن الوجوه واكملها وكل ما هو موجود فوجوده
كما ينبغي ولا يمكن ان يكون اتم منه الماده التي منها الذباب لو قبلت صوره اكمل
من صوره الذباب لفاضت من واهبها اذ لا بخل ثم ولا منع وانما هو فياض
بالطبع كما يفيض النور من الشمس على الهواء والارض والمراه والماء فيختلف
اثره حتى لا يظهر في الهواء ويظهر على الارض ولا ينعكس الشعاع ويظهر في
في المراه والماء وينعكس الاشراق لا لتفاوت جاء من ناحيه الشمس بل لاختلاف
استعداد المواد وينبغي ان تعلم ان الذباب خير من ماده الذباب لو تركت
كذلك ولولا انه كذلك لما وجد فان قيل فنرى الدنيا طافحه بالشرور والافات
والفواحش كالصواعق والزلازل والطوفانات وكالسباع وغيرها وكذا في نفوس
الادميين من الشهوه والغضب وغيره فكيف صدر الشر من الاول ابقدره ام بغير
قدره

Margin notes: بالنوع؛ رحم امه؛ والماده

فان لم يكن بقدرة فقد خرج عن قدرة الاول ومشيته شيء فهو من مادى وان كان بقدرة فكيف
قدر الشر وهو خير محض لا يفيض منه الا الخير فيقال لا ينكشف سر القدر الا بذكر معنى
الخير والشر اما الخير فيطلق على وجهين احدهما ان يكون خيرا في نفسه ومعناه ان يكون
الشيء موجودا او يوجد معه كماله واذا كان الخير هذا فالشر في مقابلته عدم الشيء او
عدم كماله فالشر لا ذات له ولكن الوجود خير محض والعدم شر وسبب الشر هو الذي
يهلك الشيء او يهلك كمالا من كمالاته فيكون شرا بالاضافة الى ما اهلكه والاخر ان
الخير قد يراد به من يصدر منه وجود الاشياء وكمالها والاول خير محض بهذا المعنى
الا ان الاشياء بهذا الاعتبار هي اربعة اقسام الاول ما هو خير محض لا يتصور ان يصدر
منه شر والثاني ما هو شر محض لا يمكن ان يكون فيه خير والثالث ما يوجد منه الخير والشر
ولكن الخير ليس باغلب والرابع ما يكون الخير منه اغلب اما الاول فقد فاض من الاول وهي
الملايكة فانها اسباب للخير لا يكون منها شر والثاني لم يوجد منه وهو ما لا يتصور
ان يكون فيه خير بل هو شر محض واما الثالث وهو الذي الغالب فيه الشر فحقه الا
يوجد ايضا اذ احتمال الشر الكثير لاجل الخير القليل شر وليس بخير واما القسم
الرابع فينبغي ان يوجد وذلك مثل النار مثلا فان فيه قواما عظيما للعالم لو لم يخلق لاختل
نظام العالم وعظم الشر فيه ولو خلق لكان لا محالة يحرق ثوب الفقير لو انتهى اليه بمصا
دمات الاسباب وكذلك المطر ان لم يخلق بطلت الزراعة وخرب العالم ولو خلق فلا
بد وان يخرب بيت العجوز اذا نزل عليه وليس يمكن خلق مطر يميز في نزوله بين موضع
وموضع فلا يقع على السطوح ويقع على الزرع الذي في جواره فان هذا فعل حي مختار
وصورة الماء بمجردها من غير امتزاج لا تقبل صورة الحيوة لو مزج بغيره وجعل
حيوانا لكان لا يحصل منه فايدة الماء كما لم يحصل من هذه الحيوانات فالمفيد للخير يريد
ان يخلق المطر لخيره العام ولا يعبأ بالشر النادر الذي يتولد ويلزم بالضرورة منه

في
اما
سطح

ولا يخفى المطر لا بتغير البشر اما ان لا ... ان
ان يخلق وعن هذا لشق زحل والمريخ والنار ... والشهوة والغضب بان
امور ان لم ان لا يبطل بسبب فقدها خير كثير ولا يمكن خلقها الا وان يلزم منها شر
قليل وعلم ان ذلك مما يلزم عنه فهو مرضي به فالخير مقتضى بالذات والشر مقتضى — مقتضى
ومرضي به بالعرض وكل بقدر فان قيل كان ينبغي ان يخلق بحيث يكون خيرا محضا — الشر
قيل معنى هذا السوال انه كان ينبغي ان لا يخلق هذا القسم لان القسم الذي هو خير
محض قد وجد وبقي في الامكان ما لا يتمحض خيره ولكن يكثر خيره ويقل شره — هذا
وكان الخير في وجوده لا في عدمه فلو لم يكن كذلك لم يكن هذا القسم فمعنى السوال
ان النار ينبغي ان تخلق بحيث لا تكون نارا وزحل بحيث لا يكون زحلا وهو محال
فان قيل فلم قلتم ان الشر قليل قلنا لان الشر عبارة عن الهلاك والنقصان ومعناه
عدم ذات او عدم صفة ذات هو كمال للذات وهذا مستحيل في حق الملك والفلك — هذا
كما سبق ولا يوجد الا حيث توجد الصور المتضادة وهي العناصر او بعدم
بعض الصور بعضا لتضادها لا محالة فلا يكون الا في الارض ولو كان الشر عاما في
كل الارض لكانت الارض كلها قليلة بالاضافة الى الوجود فكيف والسلامة غالبة — هذه قليلة اذ
وانما توجد هذه الشرور في حق الحيوانات وهي اقل ما في الارض ثم لا توجد
في اقل الحيوانات اذ اكثرها يسلم فانها في اكثر احوالها تسلم وانما تستضر في — والذكي يسلم
بعض الاحوال وفي بعض الصفات لا في الكل فلا يخفى انه نادر بالاضافة الى الخير — سائر احوالها
وعلى الجملة فكل هذا لا يرجع الا الى فساد احوال الذوات والخوف من عدم
الذوات حيث يتصور الخوف اشد من الخوف من عدم الصفات فالشر هو عدم
وادراك العدم الالم والخير هو الكمال وادراكه هو اللذة فقد اتضح كيفية — هو
صدور الموجودات من الاول وكيفية ترتيبها وكيفية دخول الشر فيها وكيفية دخوله — هذه

تحت القضاء والقدر وانما منع من ذكر سر القدر لانه يوهم عند العوام عجزا
فان الصواب ان يلقى اليهم ان الاول قادر على كل شيء ليوجب ذلك تعظيما في
صدورهم فلو فصل وقيل لا بل هو قادر على كل ممكن وقسمت الامور الى ممكنه
وغير ممكنه وقيل ان خلق نار هي بصفة النار بحيث يطبخ بها الطبيخ ويذاب
بها الجواهر ولكنها لا تحرق حطب فقير اذا وقع في داره غير ممكن لظنوا ان ذلك عجز
بل لو قيل لبعضهم انه لا يقدر على خلق مثل نفسه ولا على الجمع بين السواد والبياض لظن ذلك
عجزا فهذا سر القدر على ما قيل والله اعلم ٥ بسم الله الرحمن الرحيم

الطبيعيات من مقاصد الشيخ الجليل ابي حامد الغزالي رحمه الله

قد ذكرنا ان الموجود ينقسم الى جوهر وعرض والعرض ينقسم الى ما يفهم من غير
اضافه الى الغير كالكميه والكيفيه ٥ والى ما يفهم بالاضافه وهو متفرع على الجوهر
والكميه والكيفيه وان العلم بالجوهر والعرض واحكام الوجود من الالهيات وان
التقسيم ينزل منه الى الكميه التي هي موضوع الرياضيات والى ما يتعلق بالمواد تعلقا
لا يقبل التجريد عنه في الوهم والوجود وهو موضوع نظر الطبيعيات فانه يرجع الى
النظر في جسم العالم من حيث وقوعه في التغير والحركه والسكون فينحصر مقصوده في
اربع مقالات الاوله فيما يلحق ساير الاجسام وهي اعم امورها كالصوره والهيولى
والحركه والمكان ٥ والثانيه اخص منه وهو نظر في حكم البسيط من الاجسام ٥
والثالثه النظر في المركبات والممتزجات ٥ والرابعه النظر في النفس النباتي
والحيواني والانساني وبه يتم الغرض المقاله الاولى فيما يعم ساير الاجسام
وهي اربعه الصوره والهيولى اذ لا ينفك عنهما جسم وقد ذكرناهما والحركه
والمكان ولابد الان من ذكرهما القول في الحركه ولابد من بيان حقيقتها وبيان
اقسامها فاما الحقيقه فالمشهور ان الحركه تطلق على الانتقال من مكان الى مكان فقط

ولكن صار باصطلاح القوم عبارة عن معنى اعم منه وهو السلوك من صفة الى صفة
اخرى تصير اليها على التدريج ٥ وبيانه ان كل ما هو بالقوة وامكن ان يصير بالفعل
ينقسم الى ما يصير بالفعل دفعة واحدة كالابيض يسود دفعة وكالمظلم يستنير واحده
دفعة استنارة مستقرة وافقه لا تزيد والى ما يصير بالفعل تدريجا فيكون له بين واحدة
القوة المحضة وبين الفعل المحض سلوك وتدريج فالخروج من القوة الى الفعل لا يكون هو
محض القوة لانه ابتدا في الخروج منها ولا محض الفعل فانه لم يبلغه بعد الى الحد الذي هو
المقصود واليه التوجه كالمظلم مثلا وقت الصبح يستنير تدريجا فلا يكون النور
بالقوة المحضة لانه ابتدا بالوجود ولا يكون بالفعل المحض لان الحد الذي هو المقصود
بالحصول لم يحصل وكذلك اذا ابتدا الجسم بالاسوداد مفارقا للبياض فما دام
سالكا بين البياض والسواد يسمى متحركا اي متغيرا على التدريج والانتقال من حال
الى حال انما يقع في المقولات العشر لا محاله ولا تقع الحركة من جملتها الا في اربعة الحركة
المكانية والانتقال في الكمية وفي الوضع وفي الكيفية اما المكان فلا يتصور فيه الانتقال
دفعة اذ المكان قابل للانقسام والجسم كذلك وانما يفارق مكانه جزءا بعد جزء واحده
يتقدم البعض منه على البعض لا يتصور الا كذلك فهو الكون في المكان حركة وكذا في
الوضع وهو الانتقال من الجلوس الى الاضطجاع وكذا الانتقال في الكمية بان يكبر الشيء
او يصغر وكان كل واحد من حركة الوضع والكمية لا يخلو ايضا عن الحركة المكانية ٥
واما الكيفية فيجوز فيه الانتقال دفعة كما لو اسود دفعة ويجوز فيه الحركة تدريجا
كما اذا اسود تدريجا ٥ واما الانتقال في الجوهر فلا يتصور فيه الحركة فالماء يستحيل
هواء دفعة والنطفة تستحيل انسانا دفعة ٥ وبرهانه انه اذا ابتدا في التغير فلا
يخلو اما ان يبقى النوع الذي كان او لم يبق فان بقي فهو بعد غير زايل عما كان عليه اذ هو
انسان مثلا ولا يتصور تفاوت في الجوهر فلا يكون انسان اشد انسانية من اخر

بعوز شعف

بخلاف السواد وازال النوع فهو زايل بالكليه فاذن الجوهريه يعنى به النوعيه والا
ستحاله فى النوع مزيل للنوع فان كان النوع باقيا كانت الاستحاله فى عرض لا فى الفصل
والجنس اعنى انه لا فى الحد والحقيقه والحركه المستديره حركه فى الوضع لا فى المكان
لانه لا يفارق المكان بل يدور فى مكان نفسه والسما الاقصى ليس له مكان كما سياتى
وهى متحركه ٥ واما الكميه فيتصور فيها حركتان احداهما بالغذاء وذلك بالنمو
والذبول والاخرى بغير غذاء وهى بالتخلخل والتكاثف والنمو بالغذاء هو ان يستمد
الجسم المغتذى من جسم اخر قريب منه بالقوه فيتشبه به بالفعل وينمو به الجسم
الى تمام النشو والذبول هو ان ينقص الجسم بسبب تحلل اجزاءه وفقد غذاء يسد مسد
ما تحلل منه وانما يحتاج الى الغذاء فى جسم يتحلل منه على الدوام شى بسبب اختطاف
الهواء المحيط لرطوبته وبسبب اذابة الحراره الغريزيه اياه فيكون الغذاء جابرا
لما يتحلل منه دايما ٥ واما التخلخل فهو ان يتحرك الجسم الى الزياده من غير مدد من
خارج ولكن يكثر فى نفسه من غير ان يقبل من خارج شيا بل يقبل مقدارا اكبر من مقداره
الاول كالما يسخن فيكثر فاذا سد راس الاناء لم يتسع له فينكسر وكالطعام فى البطن
ينتفخ ويتبخر فيعظم مقداره فتكبر البطن بسببه واذا بان ان الهيولى ليس لها مقدار بذاتها
وانما المقدار عرضى لها لم يكن بعض المقادير اولى بها من بعض حتى يتعين عليها قبول مقدار
مخصوص بل لا يستحيل ان يقبل اقل واكثر وان لم يكن ذلك جزافا وكيف كان ولكن بحد معلوم
قسمة ثانيه ٥ للحركه باعتبار سببها ٥ الحركه تنقسم الى ما هو بالعرض او بالقسر
او بالطبع فالذى بالعرض هو ان يكون الجسم فى جسم اخر فيتحرك الجسم المحيط
ويحصل فى الجسم المحاط به حركه بمعنى انه ينتقل من مكانه العام دون الخاص كالكوز
الذى فيه ماء اذا نقل فان الماء فى مكانه الخاص وهو الكوز لم ينتقل ولكن لما انتقل
الكوز من بيت الى بيت كان الماء ايضا منتقلا من البيت الى البيت والمكان الخاص للماء هو
الكوز

وينموا صح

واما التكاثف فهو حركه الى النقصان فهو ان يصغر مقداره من غير ان ينفصل منه شى كالماء اذا جمد صار اصغر ٥

دون البيت كحركة الماء بالحقيقة هو ان تخرج من الكون ة واما القسري فهو ان يتبدل
مكانه الخاص ولكن لا بسبب من ذاته بل من خارج كانتقال السهم بالقوس وانتقال الشي
مما يجره او يدفعه وكانتقال الحجر الى فوق اذا رمي الى فوق ة واما الطبيعي فهو ان يكون
له من ذاته كحركة الحجر الى اسفل والنار الى فوق وكتبرد الماء طبعاً اذا اسخن قسراً
وهذا لان الجسم اذا تحرك فلا بد له من سبب وسببه ان كان خارجاً سمي قسراً وان
لم يكن خارجاً من ذاته سمي طبعاً ولا شك انه لا يتحرك من ذاته لكونه جسماً اذ لو
كان كذلك لكان دائماً ولكان لكل جسم على وجه واحد بل المعنى يزيد عليه يسمى ذلك
طبعاً ثم ينقسم الى ما يكون بغير ارادة كحركة الحجر فيخص باسم الطبع ان اتحد نوعه
وان تحرك الى جهات مختلفة سمي نفساً نباتياً كحركة النبات وان كانت مع ارادة
وكانت في جهات مختلفة سمي نفساً حيوانياً وان كانت الجهة متحدة كحركة الفلك سمي
نفساً ملكياً او فلكياً ة فان قيل لم قلتم ان حركة الحجر والنار طبيعي فلعل الحجر يدفعه
الهواء الى اسفل او تجذبه الارض الى نفسه والزق المملو هواء في الماء انما يصعد
لان الهواء يجذبه او لان الماء يدفعه ة قيل برهان بطلان ذلك انه لو كان كذلك
لكان الصغير اسرع حركة من الكبير فان جذب الصغير ودفعه ايسر والامر بالضد
من هذا فدل انه من ذاته كما ان اشتد بكبر ذاته وضعف بصغر ذاته قسمة ثالثة
الحركة تنقسم الى مستديرة كحركة الافلاك والى مستقيمة كحركة العناصر ة
والمستقيمة تنقسم الى ما هو الى المحيط عن الوسط ويسمى خفة ة والى ما هو الى
الوسط ويسمى ثقلاً وكل واحد ينقسم الى ما هو الى الغاية كحركة النار الى المحيط
والارض الى المركز والى ما هو دونه كحركة الهواء من الماء الى فوق وحركة الماء من
الهواء الى ما فوق الارض فالحركة باعتبار الوسط ثلاثة حركة على الوسط
وهي الدورية وحركة عن الوسط وحركة الى الوسط القول في المكان

(margin: على — انه اشتد)

منه

الفول في المكان طويل وجيزه ان له بالاتفاق اربع خواص احدها ان الجسم ينتقل الى
مكان اخر ويستقر الساكن في احدهما والاخر (والثاني) ان الواحد منه لا يجتمع فيه اثنان
فلا يدخل الماء في الكوز ما لم يخرج الهواء ولا يخرج الماء ما لم يدخل الهواء والثالث
ان فوق وتحت انما يكون في المكان لا غير والرابع ان الجسم يقال انه فيه فبهذا يتبين
غلط من ظن من الجهال ان المكان هو الهيولى لكون الهيولى قابلا لشيء بعد شيء كما ان
المكان كذلك وهو خطأ لان الهيولى قابل للصور والمكان عبارة عما يقبل الجسم لا
الصور وظن فريق انه الصورة لان الجسم يكون في صورته غير مفارق له وهو غلط
لان الصورة لا تفارق عند الحركة وكذا الهيولى والمكان يفارق بالحركة وقال فريق ١٠
مكان الجسم هو مقدار البعد الذي بين طرفي الجسم فمكان الماء هو البعد الذي بين طرفي صح
مقعر الكوز وهو الذي يشغله الهواء ثم اختلف هؤلاء فقال فريق يستحيل تقدير الا
هذا البعد خاليا بل لا يكون الا ملاء وقال اصحاب الخلاء يجوز ان يفرغ هذا البعد المكان
عن جسم يملأه فاثبتوا وراء سطح العالم خلاء لا نهاية له واثبتوا في داخل العالم
ايضا خلا ولا بد من ابطال البعد ثم الخلاء اما المذهب الاول وهو ان المكان
هو البعد فانما يستقيم لو فهم ان بين طرفي الكوز بعدا سوى بعد الماء الذي فيه
او الهواء فعند ذلك يكون مكانا للماء والهواء وذلك ليس بمعلوم فان المشاهدة بعد
ليست تدل الا على الجسم الذي في الكوز فاما بعد اخر مداخل له فلا فان قيل
لو قدرنا خروج الماء من غير دخول الهواء لبقي البعد بين الطرفين فهذا ليس بحجة
وان كان صادقا لانه بناء على محال اذ يستحيل ان يخرج الماء من غير دخول الهواء
والصادق اذا ابتنى على محال لم يكن صادقا دون ذلك المحال فانك لو قلت الخمسة لو
انقسمت بمتساويين لكان زوجا فهو صادق ولكن لا يجوز ان يتوصل به الى انه زوج
فكذا لو خلا الكوز لكان فيه بعد ولكن المقدم محال فالتالي لا يلزم منه فهذا

من حيث المطالبة بتفهيم ما قالوه واما البرهان على استحالته فهو ان بعد الجسم

بين طرفى الكوز معلوم فان كان ثم بعد اخر فقد دخل فى بعد الجسم والابعاد

يستحيل تداخلها بدليل ان الاجسام لا تتداخل وليس ذلك لكونها جواهر لان

البعد عندها اولا قايم بنفسه فهو جوهر ومع هذا دخل فى الجسم وليس لكونه باردا

او حارا او غيره من الاعراض اذ لو كان كذلك لجاز التداخل عند عدم تلك الصفة

فلا سبب له الا انه ذو بعد والابعاد لا تتداخل ومعناه ان ما بين طرفى الصندوق

مثلا ذراع من الهواء وهذا الجسم ايضا ذراع فلو دخل فيه دون خروج الهواء لكان

قد صار ذراعان ذراعا واحدا مع وجود الجسمين المذروعين ويستحيل ان يصير

ذراعان ذراعا واحدا وكما يستحيل هذا فى ذراع هو هواء يستحيل فى غيره فاذن لا

تداخل بعدان فانه ان اريد بالتداخل ان احدهما انعدم وبقى الاخر فهذا انعدام

وان اريد بقاؤهما جميعا رجع الى ان ذراعين ذراع واحد وهو محال ولانه اذا قدر

البعدان جميعا موجودين فبم تعرف الاثنينية والدليل الذى ابطل دعوى سوادين

فى محل واحد يبطل هذا فان الاثنينية لا تفهم الا بعد مفارقة الواحد للاخر بعرض

من الاعراض كما سبق برهانه فاذا تداخل البعدان فاحدهما لا يفارق الاخر فاى

فرق بين قوله ان ههنا بعدين وبين قوله انه ثلاثة واربعة وهذا محال ولا يجوز

ان يفرق بينهما بوصف كان موجودا ثم عدم حالة التداخل لان المعدوم لا يوقع

الدليل الافتراق بين الشيئين اما المذهب الثاني وهو ابطال الخلاء ففيما ذكرناه ايضا

كفاية لان فيه قولا بتداخل الابعاد ولكنا نزيده ادلة الاول ان الخلاء انما وقع

الاوهام فى الاوهام من الهواء لان الحس لا يدركه فيظن الانسان ان الكوز الذى لا ماء فيه

فارغ خال فينغرس فى الاوهام تصور الخلاء فان ما توهمه ارباب الخلاء هو شيء

مثل الهواء لان له مقدارا مخصوصا وهو قايم بنفسه وهو منقسم ونحن لا نعنى

بالجسم الا ما وجد فيه هذه الصفات وبهذا الاعتبار كان الهواء جسما فالخلاء ليس
عدما محضا فانه يوصف بانه صغير وكبير ومسدس ومربع ومستدير وان هذا الخلاء الكبر
يتسع لذراعين من الملاء لا الاكثر منه ولو كان اقل منه لما طابقه والنفي المحض لا
يوصف بمثل هذه الاوصاف فهو موجود قائم بنفسه ليس بعرض وله مقدار ويقبل
القسمة ونحن لا نعني بالجسم الا هذا بدليل الهواء الثاني انه لو كان الخلاء موجودا
لكان الجسم فيه غير ساكن ولا متحرك والثاني محال فالمقدم محال وانما قلنا ان
السكون في الخلاء محال لان السكون اما ان يكون بالطبع او بالقسر فان فرض سكون الجسم
في جزء من الخلاء بالطبع فهو محال لان اجزاء الخلاء متشابهة لا اختلاف فيها وان فرض
بالقسر فانما يكون بالقسر اذا كان له موضع اخر ملايم على خلاف ما هو فيه واذا
انتفى الاختلاف انتفى الافتراق في حق الطبع والقسر بعد الطبع ٥ واما الحركة في الخلاء
فهي ايضا محال بدليلين احدهما ما ذكرناه فانه ان كان بالطبع فكانه يطلب موضعا اخر
مخالفا لما كان فيه ولا اختلاف فيه وكذا القسر ٥ الثاني انه لو كان في الخلاء حركة
لكانت في غير زمان وهو محال فالمقدم محال ووجه استحالته ما سبق من ان كل حركة
ففي زمان لان كونه في الجزء الاول يكون قبل كونه في الجزء الثاني لا محالة وانما لزم هذا
المحال لان الحجر يتحرك الى اسفل في الهواء اسرع من ان يتحرك في الماء لان الهواء ارق
وممانعته ودفعه له اقل ولو صار الماء ثخينا بدقيق او غيره لصارت حركة الحجر فيه
ابطا ايضا لما يحصل فيه من الممانعة والدفع فنسبة الحركة الى الحركة في السرعة والبطوء الحجر
كنسبة الرقة الى الثخانة في الممانعة والدفع واذا فرضنا حركة في خلاء مايه ذراع مثلا
في ساعة ثم فرضنا حركة ذلك الجسم مع تقدير وجود الهواء او الماء في تلك المسافة
فلا بد وان يكون ابطا فلنقدر انه في عشر ساعات فلو قدرنا الملاء بشيء بدل الماء ارق
منه والطف الى حد يكون نسبته في الممانعة اليه العشر فيكون الحركة في ساعة فيؤدي

الى مساواه الحركه مع وجود اصل المنع للحركه فى الخلاء مع عدم المنع واذا كان
التفاوت فى قدر المنع يوجب التفاوت فى الحركه فالتفاوت فى وجود المنع وعدمه
كيف لا يوجب وهذا برهان قاطع نسبه ما ذكرناه من لزوم اشتمال كل جسم على ان
ميل فيه الثالث وهو من العلامات الطبيعيه على ابطال الخلاء ان الطاس
من الحديد اذا القى على الماء لم يغص فيه ولا سبب له الا ان الهواء يتشبث بمقعره
فانه لو غاص الطاس فالهواء لا يتساعده حتى يحصل فى حيز الماء لانه يطلب الصعود
من حيزه ولو انفصل عنه واستمسك فى حيزه وغاص الطاس حصل الخلاء بين سطح
الطاس وسطح الهواء المنفصل وهو محال وعلى هذا انثبت السفن وكذلك لو اخرج الهواء منها
من الطاس او السفينه وملئ ماء رسب وكذلك محجمه الحجام يخرج الهوا بالمص
فينجذب معه بشره المحجوم لانه لو لم ينجذب لحصل خلا وهو محال وكذلك سراقه الماء
يتماسك الماء فيها مع التكبيس لذلك فانه لو خرج الماء لم يجد فى اسفل السراقه ما
يستخلفه ويستحيل وجود الخلاء وانفصال سطوح الاجسام بعضها عن بعض من يخلو
غير خلف وكذلك القارورة قد توضع على الهاوون وضعا محكما فيرتفع الهاوون
برفعها الى غير ذلك من جملة الحيل تثبت على استحاله الخلاء فان قيل ما حقيقه المكان التي
قلنا ما استقر عليه راى ارسطوطاليس وهو الذى يرجع اليه الكل وهو انه عباره
عن سطح الجسم الحاوى اعنى السطح الباطن المماس للمحوى لان العلامات الاربعه
المذكوره موجوده فيه وكلما وجدت فيه تلك العلامات فهو مكان وقد وجدت
فى السطح الباطن من الجسم الحاوى فهو مكان ولم توجد فى صوره ولا هيولى ولا غيره لمن
فلم يكن مكانا فاذن جملة العالم ليس فى مكان اصلا ولذلك لا يجوز ان يقال لم اختص
بهذا الحيز ولم يكن ارفع منه ولا اسفل لان الخلاء محال فليس ثم ارفع ولا اسفل
واما النار فمكانه محيط فلك القمر من الباطن ومكان الهواء السطح الباطن من النار

ومكان الماء السطح الباطن من الهواء وعلى هذا الترتيب ينبغي ان يعتقد المكان ٥
المقالة الثانية في الاجسام البسيطة خاصة لا يخفى انقسام الجسم الى البسيط
والمركب والبسيط ينقسم الى ما لا يقبل الكون والفساد كالسماويات والى ما يقبل
كالعناصر الاربعة وقد سبق ان السماويات لا تقبل الانخراق ولا الفساد ولا
الحركة المستقيمة ولا تخلو عن الحركة المستديرة وانها كثيرة وطباعها مختلفة
ولها نفوس تتصور وتتحرك بالارادة وكل ذلك سبق في الالهيات ونريد هاهنا ان نبين
ان موادها اعني هيولاتها مختلفة بالطبع ليست مشتركة كما ان صورها مختلفة
بالطبع كالعناصر فان موادها مشتركة اذ لو كانت مادة الواحد لا تصلح من حيث فيكون
ذاتها ان تتصور بصورة الاخرى فهي اذن مخالفة وان كان يتصور ذلك تخصيصها بصورتها
بالاتفاق او بسبب اتفق ملاقاته لها ولا يستحيل ان يفرض ملاقاة سبب اخر فيقبل
صورة اخرى فتفسد الاولى وتتكون الثانية ويلزم منه ان تتحرك الحركة المستقيمة
الى حيز الطبيعة الاخرى وهو محال والممكن لا يفضي الى المحال فدل انه لا يمكن ان تكون
مادتها مشتركة ولا مماثلة لمادة العناصر هذا حكم البسائط السماوية ٥
واما العناصر فيدعى فيها انه لا بد وان ينقسم الى حار يابس كالنار وحار رطب كالهوا
وبارد رطب كالماء وبارد يابس كالارض ٥ ثم يدعى ان الحرارة والرطوبة واليبوسة والماء بخارا
والبرودة اعراض فيها لا صور ٥ ثم يدعى انه يتصور ان يستحيل البارد حارا كما
يسخن الماء وانه ينقلب بعض هذه العناصر الى بعض وانه يقبل كل واحد مقدارا اصغر
او اكبر مما هو عليه وانه يقبل الاثار من الاجسام السماوية وانها لا بد وان تكون
في وسط الاجسام السماوية فهذه سبع دعاوى ٥ الدعوى الاولى ان هذه
الاجسام القابلة للكون والفساد والتغير والتركيب لا تخلو عن الحرارة والبرودة
وعن الرطوبة واليبوسة لانها اما ان تكون سهلة القبول للشكل سهلة الترك له

وهو المراد بالرطوبة واما ان تكون عسرة القبول للشكل والاتصال حتى يجوز ان تماس
منه اجزا وتبقى غير متصلة فان كانت سريعة الاتصال عبر عنه بالرطب مثل الهواء
والماء وان كانت لا تتصل عند التماس يسمى يابسا كالتراب والنار واما الا تخلو عن الحرارة
والبرودة لانها قابلة للمزاج كما سياتى فلا بد وان تتفاعل فيوثر بعضها فى بعض والا
كان تجاورا ولم يكن مزاجا وفعلها اما ان يكون بالتفريق ويسمى حرارة او بالتعقيد ويسمى
برودة ولذلك يلحقها الانكسار وذلك عند شدة امتزاج الرطوبة باليبوسة واللين
انما يكون من الرطوبة والصلابة من اليبوسة والملاسة الطبيعية من الرطوبة
والخشونة الطبيعية من اليبوسة فاذن اصول الطبايع هذه الاربع ويلحقها هذه
البقية بعدها ولا تخلو هذه الاجسام عن هذه الاربعة واما الرايحة والطعم واللون
فيجوز ان تخلو عنها فلا لون للهواء ولا طعم للماء ولا للهواء ولا رايحة للهواء والماء
الصافى وللحجر فاذن الكيفيات الملموسة تكون فى الاجسام اولا وسابقة على المرئية
والمشمومة والمذوقة والمسموعة فاذن يكون الاختلاف الاول بهذه الطبايع الاربع
واما الخفة فانها مع الحرارة والثقل مع البرودة وكلما زادت اليبوسة مع واحد من
الحرارة والبرودة زادت به الخفة والثقل فالحار اليابس اشد خفة والبارد اليابس
اشد ثقلا واذا لم يكن بد من اجتماع كيفيتين لكل جسم كان التركيب اربعة حار يابس
ولا شىء ابلغ فيه منها من النار فهو البسيط الحار اليابس وحار رطب وهو الهواء وبارد
رطب وهو الماء وبارد يابس وهو الارض اذ المركبات بعدها دونها فى هذه المعانى
وتقاربها من المركبات ما تغلب فيه هذه الطبايع ودليل ان الهواء حار بالطبع انه
يطلب جهة فوق اذا حبس فى الماء وانه اذا اوقد النار تحت الماء وحمى تبخر وصار هواء
متصاعدا نعم الهواء الذى يجاور ابداننا نحس منها البرودة لانها ممتزجة بابخرة
اختلطت بها من الماء المجاور لها ولولا ان الارض تحمى بالشمس وتحمى بسببها الهواء المجاور
له

لكان الهواء ابرد من هذا ولكنه يحمى الهواء المجاور للارض الحد ما يقبل البرودة
ويكون ما فوقه ابرد الحد ما ثم يترقى الى ما هو حار وان لم يكن مثل النار في الحرارة
واما الارض فيبوستها ظاهرة وبرودتها من حيث انه لو ترك بنفسه لكان
باردًا ولولا البرودة لما كان ثقيلا كثيفا طالبا جهة تناقض جهة النار في البعد
فاذن الاجسام البسيطة هذه الاربعة وهي امهات وساير الاجسام تحصل
من امتزاجها الدعوى الثانية ان هذه الصفات الاربع اعراض وليست بصور
لا كما ظنه قوم لان الصورة جوهر ولا تقبل الزيادة والنقصان والاشد والانقص
وهذه الاجسام تتفاوت في الحرارة والبرودة فرب ماء ابرد من ماء ولان صورة
الماء لو كان هو البرودة لكان يبطل صورته بالحرارة ولكان يجب ان يفارقه مكانه الى
مكان الحار ولما كان يبقى حقيقة المائية بل كان يفسد بفساد البرودة ولو كانت
صورة الهواء الخفة والحركة الى فوق لكان اذا حبس في وسط الماء زو لم يكن
هواء لزوال صورته فهذه اعراض وانما صورة العنصر طبيعة اخرى اعني انها
حقيقة حالة في الهيولى لا تدرك في نفسها بالحواس وانما المدرك بالحواس من اللون
والبرودة والرطوبة اعراض تصدر من تلك الطبيعة وانما عرفت بفعلها فانها
تفعل في جسمها السكون في محله الطبيعي والرد اليه عند المفارقة وتوجب الميل
الذي يعبر عنه بالخفة والثقل وتوجب في كل جسم كيفية خاصة وكمية خاصة
وطبيعة الماء تظهر فيه البرودة واذا ازيلت البرودة عنه بالقسر ردها اليه
عند انقطاع القاسر كما انه يوجب حركته الى اسفل مهما رمي الى فوق قهرا وذلك
اذا زالت القوة القاهرة وكذلك ربما يتغير مقدار الماء بالقهر الى اصغر او اكبر
فاذا زال القهر عاد الى مقداره الطبيعي واذن لكل واحد من هذه الاربعة صورة هي
حقيقته ووجوده بها وهذه الكيفيات المحسوسات اعراض الدعوى الثالثة

ان هذه العناصر تقبل الاستحالة والتغير فيجوز ان يصير الماء حارا اى تحدث صفة الحرارة
فى نفس الماء وكذا سائر العناصر وتحدث الحرارة بثلاثة اسباب احدها ان تجاوره جسم
حار مثل النار فانه يسخن الماء والثانى الحركة كما ان اللبن فى المخض يحمى بالحركة
والماء الجارى احر من الراكد واذا حرك حجر بحجر حمى وظهر منه النار والثالث الضوء
فان الجسم اذا صار مضيئا حمى كما ان المراة الحراقة تحرق بضوئها وقد خالف قوم فى
هذا فقالوا ان الماء لا يحمى والارض كذلك وان الهواء لا يبرد وتكلفوا لهذه الاقسام
وجوها فقالوا اذا جاور الماء النار انفصل من اجزاء النار ما يمتزج باجزاء الماء
فيكون الحار اجزاء النار وبرودة الماء تصير مستورة لكون اجزاء النار غالبة
والا فهو فى نفسه بارد كما كان ومهما انقطع عنه مدد النار انفصلت منه اجزاء النار
اللبن
وعادت البرودة ظاهرة بعد ان كمنت لا انها عدمت واما اللبن فانما يحمى بالحركة
لان باطنه لا يخلو عن اجزاء من النار فالحركة تخرج الاجزاء الى الظاهر واما
الضوء فانه لا يجعل غيره حارا فانه ليس بعرض بل هو جسم حار فى نفسه وهو
لطيف ينتقل من موضع الى موضع وانما تكلفوا هذا لانهم ظنوا ان هذه الاعراض صور
فلم يجدوا وجها لزوال برودة الماء مع بقاء صورته فتكلفوا هذا القول لذلك وقد
ابطلنا هذا الاصل ونتكلم على فساد استنباطهم فى هذه الثلاث اما الاول وهو ان
الحركة تخرج اجزاء النار من الباطن فيدل على بطلانه انه كان يجب ان يحمى ظاهره
ويبرد باطنه لانتقال الحار من باطنه وليس كذلك فان السهم اذا كان نصله من
رصاص ورمى فى الهوا ذاب كله ولو خرجت الحرارة الظاهرة لازداد باطنه انعقادا
وبقى كما كان كيف ولو كسر راس المنفخ فى حالة حرارته بالحركة وجد باطنه احر
مما كان قبل ذلك وكذا ظاهره وكذا الماء اذا حرك فى الزق زمانا طويلا وجد حارا
بجميع اجزائه حرارة متشابهة فى الظاهر والباطن فدل ان الحرارة حدثت فى

الحرارة من باطنه الى الظاهر

القسم

جميع الاجزاء ولم تنفك فان قيل الحركة جعلت اجزاء النار التي كانت فيها حارة بعد
ان لم تكن قيل فهذا اعتراف بالاستحالة وهوان النار كان موجودا غير حار او ضعيف
الحرارة ثم تجددت فان قيل النصل يذوب من حرارة النار التي في الهواء لا من حرارة
في باطن النصل ولذلك يذوب جميع اجزائه قيل هذا باطل لان الهواء لا يزيد في الحرارة
على النار الصرف واللابث في النار اشد احتراقا من المتحرك فيها بسرعة لان المؤثر
يحتاج الى زمان حتى يؤثر فكان وضعه في الهواء اولى باحراقه من حركة خفيفة فيه
فان قيل اذا تحرك فهو بسرعة حركته يجتذب نيران الهواء نفسه فتدخل في باطنه
فتجتمع فيه نيران كثيرة قيل خروج اجزاء النار منه الى الهواء اسهل من الدخول فيه
فكان ينبغي ان يصير ابرد واشد انعقادا لخروج النار منه فان النار تدخل في مسامه
لا محالة وتلك المسام تحتمل خروج النار كما تحتمل الدخول بل انقلاب النار من موضوع
قريب ايسر من تولجه في موضع غريب فان كانت الحركة تمنع من الخروج فلتمنع
من الدخول واما القسم الثاني وهو دخول اجزاء النار في الماء والخشب عند
المجاورة فذلك لا يمكن انكاره اذ يجوز ان يكون الاختلاط احد الاسباب ولكن اذا ثبت لنا
سبق جواز الاستحالة لم يبعد ايضا ان يستحيل في نفسه من غير دخول اجزاء النار
فيه اما القسم الثالث وهو دعوى كون الشعاع جسما حارا فهو باطل باموره
الاول انه كان ينبغي لو كان جسما حارا كلهيب النار ان يستر كل ما وقع عليه كما
تستر النار ومعلوم انه يظهر الاشياء ولا يسترها بخلاف النار والثاني انه كان
ينبغي ان يتحرك الى جهة واحدة والضوء ينتشر الى ساير الجهات الثالث انه كان وصوله
من موضع بعيد ابطا من وصوله من قريب ولو اسرج سراج عند وقت انجلاء
كسوف الشمس وصل ضوءهما الى الارض في وقت واحد من غير تفاوت الرابع
انه اذا اشرق البيت في روزنة ثم سد فجاءة دفعة واحدة كان ينبغي ان يبقى البيت

من

انقلاب

ان يكون

الي

نحا حاج

مضيئا بتلك الاجسام التي كانت فيه اذ منعت من الافلاك بسد الروزنة فان زعموا انه
زال الضوء لما سد الروزنة فهو اذن جسم يقبل الضوء تارة والظلمة اخرى فصار
الضوء عرضا لجسم فلا حاجة اليه بل ينبغي ان يعرف الجو وهو ان الارض تقبل الضوء
مرة والظلمة اخرى بمقابلة الشمس ومفارقتها الخامس ان تلك الاجسام ان
كانت متفرقة فكيف تتواصل في جميع الهواء والارض وان كانت متواصلة غير
متفرقة فكيف تتداخل اجسام الهواء واذا لم تتداخل كانت متفرقة فكيف يتواصل الضوء
على وجه الارض السادس انه لو كان ينفصل من الشمس او السراج اجسام مضيئة
لكانت تتحلل اجزاء الشمس وكان ينقص ضوءها في ثاني الحال لمفارقة الاجزاء المضيئة
وان قدر ان تلك الاجسام لا تخرج منها بل هي ثابتة فيها ملازمة لها تتحرك معها
عند حركتها وانما تقع على الارض في مقابلتها فينبغي الا يكون شيء منها في الهواء لان
جسما واحدا لا يجوز ان يبعد عن الارض ويقرب منها فينبغي ان يخلو الهواء عنه فلو
اخرج جسم في الهواء فينبغي الا يقع الضوء عليه اذ يستحيل ان يقال الضوء الذي على اعراض
الارض عدم اعتراض جسم فيفتقر اليه السابع انه لو كان جسما لكان انعكاسه
من الاشياء الصلبة كالحجر لا من اللين كالماء فتظهر بهذه العلامات ان الشعاع عرض
ومعناه ان الشمس سبب لحدوث عرض فيما تقابله اذا كان بينهما جسم شفاف هو الضوء
فيكون الجسم المستضيء ايضا سببا لحدوث الضوء فيما يقابله مرة اخرى بالعكس
او بالانعطاف ومهما قبل الشيء الضوء وكان قابلا للحرارة حدثت الحرارة فيه وهي
عرض اخر الدعوى الرابعة انها تقبل مقدارا اكبر واصغر من غير زيادة
من خارج فيكبر الماء مرة ويصغر اخرى ومهما صار بخارا صار اكبر وقد
سبق ان المقدار عرض في الهيولى فلا يلزم ان يكون موقوفا على مقدار واحد ولكنا
ندل الان بالمشاهدة فان الخمر ينتفخ في الدن حتى تشققه والقمقمة التي تسمى صياحة

اذا كانت مسدودة الراس مملوة بالماء فاوقد النار تحتها انكسرت ولا سبب له الا انه
الماء صار اكثر مما كان فان قيل العله كثير بدخول اجزاء النار فيه قيل كيف دخلت
اجزاء النار فيه ولم يخرج شيء من الماء وان خرج شيء من الماء ودخل بدله فهو كما
كان فلم ينكسر فان قيل النار تطلب جهة الفوق بطبعها فلذلك كسرت قيل فكان
ينبغي ان ترفع الاناء وتطيره لا ان تكسره لانه ربما يكون الرفع اسهل من الكسر
اذا كان الاناء قويا وكان وزنه خفيفا ثم كان ينبغي ان يكسر الموضع الذي يلاقيه
ولكن السبب في ذلك ان الماء ينبسط في جميع الجوانب فيدفع سطح الاناء من الجوانب
فينشق الموضع الذي كان اضعف من الاناء من اي جانب كان فاذن المقدار عرض
يزيد وينقص والطبيعة المقتضية للمقدار لا تزول ولكن تفيد عرضا مخصوصا ما
لم يكن قاسر فان وجد قاسر ربما قصر فعله الى ان يزول القاسر الدعوى الخامسة
ان هذه العناصر الاربعة يستحيل بعضها الى بعض فينقلب الماء هواء وارضا والهوا
ماء ونارا وكذا البقية وقد انكر هذا قوم وبرهانه المشاهدة وهو ان منفخ
الحداد ان لو نفخ فيه زمانا متماديا نفخا قويا حمي ما فيه من الهواء واحترق وصار
نارا ولا معنى للنار الا هوا محرق وكذا لو ركب الكوز من الزجاج مثلا في وسط
الثلج تركيبا محكما برد الهواء الذي في داخله واستحال ماء واجتمعت قطرات
على سطحه واذا كثر اجتمع في اسفله وليس ذلك لدخول الماء اليه من المسام فان
الماء الخارج لا ينقص ولو كان بدل الماء البارد ماء حار كان اولى بالدخول ولا يدخل
اليه ولو كان بدخول الماء لكان في مقابلة موضع الماء وقد تظهر تلك القطرات
على طرف من الكوز هو اعلى من الثلج وقد شوهد في البلاد المفرطة البرودة الرطوبة
باستيلاء البرد على الهواء الصافي القريب من الارض في وقت الصحو وانقلابه ثلجا
وسقوطه الى الارض حتى اجتمع منه شيء كثير من غير غيم واما استحالة الماء هواء

فهو ظاهر عند ايقاد النار تحته وتصاعد البخار منه واما استحالة الماء ارضا فقد
شوهد ذلك في قطرات الماء الصافي من المطر فانه يقع على بعض المواضع التي فيها
قوة محجرة معقدة فينعقد في الحال حجرا وقد رئي هذا انا واما استحالة الحجر بالذوبان
ماء فقد ادرك بالتجربة من صنعة الكيمياء وتحليل الاحجار فيه وهذا كله سببه ان
الهيولى مشتركة وليست تتعين لصورة من هذه الصور بل تقبل الصور بحسب السبب
الذي يلقيه فاذا تغير السبب تغيرت الصورة وانما يحصل استعداد صورة
اخرى بحدوث اعراض تناسب تلك الصورة كالحرارة اذا غلبت على الماء فانه
يستعد بها الصورة الهوائية اكثر فلا تزال تقوى الحرارة وصورة المائية باقية
الى ان تتم قوتها فتصير صورة الهوائية اولى فتخلع صورة المائية وتفيض صورة
الهوائية من واهب الصور الدعوى السادسة ان هذه السفليات قابلة
للتاثير من السماويات واظهر الكواكب تاثيرا الشمس والقمر اذ بهما يحصل نضج
الفواكه ومد البحار وبزيادة القمر تكون زيادة المد وزيادة لب الفواكه
وامور اخر تعرف من علوم تفصيلية جزئية وتجربية واظهر اثارهما في الجزئيات السفليات الضوء منها
ثم الحرارة بواسطة الضوء وليس يلزم كون الشمس حارا وان حصلت الحرارة
منها بواسطة الضوء كما انه اذا سخن تحرك الماء بالتبخير الى فوق فلا يدل على ان فلا
الشمس متحركة الى فوق فكذلك حرارته لا تدل على حرارته بل السماويات بانطبيعة
خامسة خالية عن هذه الطبايع كما سبق ولكن هذه الاعراض متعاشقة
ومتكانفة متباغضة فالحرارة تلازمها الحركة والضوء تلازمه الحرارة بمعنى
ان احدهما يعطي استعدادا للاخر حتى يفيض عنه من واهب الضوء فاذن لا
يلزم بالضرورة ان يكون فعل الشيء من جنسه لكن الاغلب ان الحاصل في الجسم من جنس
اخر مما يناسب الفاعل فالسخونة من النار والبرودة من الماء والضوء من الشمس

81 81

وفعل الجسم في الجسم تارة يكون بالمجاورة كما ان البارد يبرد بالمماسة جسما اخر
والريح يحرك بالمماسة جسما اخر وتارة بالمقابلة كما ان الاخضر اذا قابل حايطا
ابيض في موضع شروق الشمس اوجب حصول خضرة في الحايط مثل العكس وكما ان الصورة
عند المقابلة بالمراة توجب انطباع مثلها فيها ولو كان مماسا لم يوجب وكذا مقابلة
المتلون للعين يوجب حصول مثل صورته في العين عند البعد واما مع المماسة فلا
فليس حقيقة هذا امتداد جزء من المضيء او خروج صورة من الصور الى العين او
المراة فان ذلك محال ولكن وجود المضي ومقابلته للجسم الكثيف سبب لحصول مثل
صفته فيه بطريق التجرد مهما توسط بينهما جسم شفاف واذا حدث الضوء فيه ربما
بسبب استعد للحرارة وصار حارا ثم يستعد بالحرارة للحركة فيتصاعد بالبخار اذا
كان ذلك في ماء والمراة المحرقة انما تحرق من حيث انها مقعرة مخروطة فتقبل النقطة المراة
التي هي المركز الضوء من جميع اجزائها بالتراد والانعكاس اليه فيشتد ضوءه فيشتد
استعداده للحرارة فتشتد حرارته فيحرق ولذلك وانما فعلت الحرارة في الصيف لان ضوء تغلب
الجسم المضيء انما يقوى بتمام المقابلة لانه انما يفعل بالمقابلة فاذا كانت المقابلة الشمس
اشد كان الضوء اكثر والمقابلة التامة انما تكون على العمود والشمس في الصيف
تكون في جانب الشمال قريبا من وسط رؤوسنا ولذلك يكون نهار الصيف اضوا من سمت
نهار الشتاء فيكون احر لا محاله وفي الشتاء ينحرف عنا العمود لميل الشمس عنا الى
الجنوب فيضعف الضوء فتضعف الحرارة واعني بالعمود الخط الذي خرج من مركز فصل
الشمس الى الارض على زاويتين من الجانبين متساويتين اي قايمتين وما تميل عنه يتفاوت
الزوايا فلا يكون عمودا **الدعوى السابعة** ان هذه العناصر ينبغي ان يكون في وسط
السماء بان ولا يتصور ان يكون خارجا عنها ولا يتصور ان يكون لها في داخلها مواضع
طبيعيا بل ينبغي ان مكان كل واحد من العناصر واحدا فاما انه لا يجوز ان يكون خارجا
يكون

من السماء باب فمن حيث انها اجسام تستدعي جهتين مختلفتين كما سبق لفقو
الحركة المستقيمة فلا تتصور الا حيث يحيط بها جسم يحدد جهتها فان فرض
خارج السطح الاعلى من العالم وليس يحيط به جسم فهو محال وان فرض سماء اخر
حتى يفرض عالمان متجاوران او متباعدان فهو محال اذ يكون بينهما بعد هو خلاء
والخلاء محال ولانه يكون ذلك البعد ذا جهتين تتصور بينهما حركة مستقيمة
فيحتاج الى ما يوجب اختلاف الجهة وقد بينا ان الجسم لا يوجب الجهة من خارج
فيحتاج الى جسم ثالث يحيط بهما ويحويهما وذلك ايضا محال وهو ان يكون ارضان
في موضعين يحويهما محيط واحد مثل جسم القمر وجسم العناصر فانهما جميعا
في فلك القمر ومثل ذلك محال ولهذا نقول يجب ان يكون مكان العنصر البسيط واحدا
لانه لو فرض مكانان وتركنا الماء مثلا الذي فرض له مكانان بين المكانين وخلي لكان
لا يخلو اما ان يميل بالطبع الى احدهما فيكون هو المكان الطبيعي له دون الاخر او
يقصد بعضه احدهما وبعضه الاخر وهو محال لان الماء بسيط متشابه وكل
جملة منه فينبغي ان يكون حركتها متشابهة اذ لا تخصص في بعضها حتى يوجب ان
يفارق بعضها البعض فالمكان الطبيعي للجسم هو المكان الذي اذا قدر اجزاء ذلك
الجسم في مواضع متفرقة وخليت وطبعها تحرك الكل الى ذلك الموضع واجتمع فيه
فمكان الكل ما يجتمع فيه اجزاء الكل والا فيؤدي الى المحال الذي ذكرناه وقد خرج
من هذا ان العالم واحد ولا يمكن ان يكون الا كذلك وان اجسامه منقسمة الى ما
يستدعي الجهة والى ما يفيد الجهة فالذي يستدعي الجهة لا بد وان يكون في وسط المستدعي
المفيد للجهة حتى تتميز جهتاه بالقرب والبعد وان المفيد للجهة لا بد وان يكون
بعضها داخل البعض ولا يجوز ان يكون خارجا منه وكل هذا ينبني على اصل وهو
ان كل هذه الاجسام بسيطة وكل جسم بسيط فله شكل طبيعي وهو الكرة ومكان

واحد طبيعي وقد بان ان الخلاء باطل فيبقى على هذه النتيجه التى ذكرناها وانما قلنا
ان كل جسم فله مكان طبيعي لانه اذا خلي من غير قاسر فاما ان يسكن فيكون هو المكان
الطبيعي له او يتحرك فانما يتوجه الى الجهه التى فيها مكانه الطبيعي لا محاله وانما
قلنا ينبغي ان يكون واحدا كما ذكرناه حتى لا يلزم المحال وهو افتراق اجزاء البسيط وطبعه
اذا خلي بين الحدين حتى يتوجه الى المكانين بعضه الى هذا وبعضه الى ذلك فانه مهما
توجه الى احدهما وترك الاخر فالطبيعي ما توجه اليه

المقاله الثالثه

في المزاج والمركبات ولا بد فيه من بيان خمسه امور الاول في حقيقه المزاج
والمعنى به ان تمتزج هذه العناصر بحيث يفعل بعضها في بعض فيغير كيفيتها حتى فتتغير
يستقر للكل كيفيه متشابهه نسمي ذلك الاستقرار امتزاجا وذلك بان يكسر
الحار ببروده البارد والبارد من حراره الحار وكذا الرطب واليابس حتى تصير لتناقضها
الكيفيات المحسوسه التى بينا انها اعراض للصور متشابهه لتناقضها بالتفاعل
واما الصور وهي القوى الموجبه لهذه الكيفيات تكون باقيه بقاء به تقبل التفاعل فانها
لان الصور كلها لو بطلت لكان ذلك فسادا لا امتزاجا ولو بطلت مثلا صوره النار وبقي
الصوره الهوائيه لكان ذلك انقلاب النار هواء لا امتزاجا ولو لم تتغير الكيفيات
بتصادم التأثيرات لكان تجاورا لا امتزاجا وحيث قال ارسطاطاليس ان قوى
العناصر باقيه في المزاجات لم يرد به الا القوى الفاعله فان بقاء قوه الانفعال
تدل على الفساد وهو استدل بها على ان المزاج ليس فسادا ثم كيف يفسد ولو كانت
متكافيه فلا يفسد البعض البعض وان غلب بعضها بقي الغالب وبطل المغلوب
وانقلب الى الغالب وعلى الجمله فلا واسطه بين الجواهر والصور جواهر لا تقبل
الزياده والنقصان فيلزم من ذلك ان نعتقد حقيقه المزاج كما ذكرناه والمزاج
ينقسم في الوهم الى معتدل والى مائل ولكن المعتدل غير ممكن وجوده اذ لو وجد لكان

والهو غالب

الجسم غير ساكن ولا متحرك فانه ان سكن على الارض فالارضية غالبة وكذا ان سكن في الهواء وان تحرك من الهواء الى النار فالنارية غالبة وان تحرك الى الارض فالارضية غالبة وان سكن في الهواء فالهوائية غالبة بحفظه الا يسكن في موضع والا يتحرك الى موضع وهو محال النظر الثاني في الاختلاط الاول بين العناصر الاول التي تقدم القول في صفاتها وبساطتها فلتعلم ان الارض ينبغي ان تكون ثلاث طبقات الطبقة السافلة وهي ما حوالي المركز يكون مايلا الى البساطة وتكون ترابا صرفا وفوقه ما تختلط به رطوبة المياه المتجلبة اليه فيكون شبه الطين وفوقه وجه الارض وينقسم الى ما يستولي عليه البحر والى ما هو منكشف فما تحت البحر يغلب عليه الماء وما هو منكشف تغلب عليه اليبوسة بسبب حرارة الشمس والسبب في ان الماء غير محيط بالارض ان الارض تنقلب ماء فيحصل في ذلك الموضع وهدة لا محالة والماء ينقلب ارضا فيحصل بسببه ربوة والارض صلبة وليست سيالة كالماء والهواء حتى ينصب بعض اجزائه الى بعض فيزيل عن نفسه التفاوت ويتشكل بالاستدارة كما يكون ذلك في الماء والهواء فيميل الماء عن المرتفع منه الى المنخفض فينكشف بعض هذه المواضع للهواء وهذا هو الذي اقتضته العناية الالهية فان الحيوانات المركبة الشريفة لا بد لها من الاغتذاء بالهواء لدوام روحها ولا بد وان تكون الارضية غالبة عليها لتكون محكمة ثابتة فلم يكن بد من ان ينكشف الارض للهواء في بعض المواضع ليتم وجود الحيوانات الشريفة واما الهواء فهو ايضا اربع طبقات فالذي يلي الارض فيها ما فيه من البخارات التي ترتفع اليه من مجاورة الماء وفيها حرارة لان الارض تقبل الضوء من الشمس فتحمى فيتعدى الحرارة الى ما يجاوره وفوقه طبقة لا تخلو عن رطوبة بخارية لكن تكون اقل حرارة لان حرارة الارض لا ترتفع اليها لبعدها وفوقها طبقة هو هواء صاف اذ البخار لا يرتفع اليه والحرارة لا ترتفع اليها وفوقها

من الارض

منها

٨٣

الادخنه

طبقة فيها دخانية لان الدواخن من الارض ترتفع في الهوآء وتقصد عالم الاثير اعني النار فتكون كالمنتشر في السطح الاعلى من الهوآء الى ان تتصاعد فتحترق واما النار فانها طبقة واحدة محرقة ولا ضوء لها بل هي كالهواء واشد لطافة منه ولو كان لها لون لمنع روية الكواكب بالليل ولكان لها ضوء على الارض كالنيران المشتعلة ولون السراج وضوءه انما يحصل من تشبث النار الصافية بالدخان المظلم فيحصل من مجموع ذلك اللون والضوء والا فالنار الصافية لا لون لها وحيث تقوى النار في السراج فلا يكون له لون حتى يظن انه كالثقبة الخالية ليس فيها الا الخلاء او هوآء وانما النار بالحقيقة ذاك وما له لون فلكونه مشوبا بالدخان فالنار مثل الهوآء لا لون له ولا ضوء ولكنه مشف الا انه هوآء محرق ‌ النظر الثالث فيما يتكون في الجو من مادة البخار ليس يخفى ان الشمس اذا سخنت الارض بواسطة الضوء صعدت من الرطب بخارا ومن اليابس دخانا كما تشاهد وتكون من الجنس منها في باطن الارض المعادن وعما يفلت منها ويتصاعد في الهوآء اشيا لا بد من ذكرها اما المتكون من مادة البخار فهو الغيم والمطر والثلج والبرد وقوس قزح والهالة وغيرها فمهما ارتفع عن الطبقة الحارة من الهوآء الى البارده ثقل وتكاثف بالبرد وانعقد فصار غيما لان البرد اسرع تاثيرا في تكثيف البخار الحار منه في الهوآء البارد وذلك للطف البخار بسبب الحرارة اما ترى الهوآء اذا دخل في الشتاء في بيت الحمام اظلم هوآء الحمام وتكاثف البخار مثل الغيم ولذلك يبرد الماء وقت العصر في الشمس ليلطف بحرارة الشمس مهما اريد تبريده بالشمال ليلا ولذلك اذا صب الماء البارد والحار على الارض في الشتاء كان الحار اسرع جمودا ويظهر ذلك فيمن يتوضا بالماء الحار اذ يجمد في الحال على شعره ولا يكون البارد كذلك وهذه الابخرة انما تتصاعد من باطن الارض لما يسري فيه من حرارة الشمس

يسبب زمان

ولكنه يتفشى ويتفرق فى الخروج عن مسام الارض الا ما يقع تحت الجبال الصلبة
فانها تمنعها من التفشى اذ تجرى الجبال منها مجرى الانبيق الذى يحبس البخار ثم
اذا اجتمع فيها صارت مادة للمعادن واذا قوى ثم وجد منفذا فى شقوق الجبال
فيرتفع منه قدر صالح لم يختلف فان كان ضعيفا بدده حرارة الشمس فى الحال واحالته الغيم
هواء ولذلك قلما يجتمع فى الصيف وبالنهار ويجتمع فى الشتاء وبالليل اكثر وان كان
قويا او كانت الشمس ضعيفة او اجتمع الامران ولم تؤثر فيه الشمس فيجتمع وربما حرارة
تعين الريح ايضا على جمعه بان تسوق البعض الى بعض حتى يتلاحق فيهما انتهى الى
الطبقة الباردة تكاثف وعاد ماء وتقاطر وسمى مطرا كالبخار يتصاعد من القدر
فينتهى الى غطاء القدر وعنده ادنى برودة فتنعقد قطرات عليه فان ادركه برد
شديد قبل ان يجتمع ويصير قطرات كثيرة جمدت وهى كالذرات المتفرقة ونزلت
كالقطن المندوف وسمى ثلجا وان لم يدركها برودة حتى اجتمعت قطرات ثم
ادركتها حرارة من الجوانب فانهزمت برودتها الى بواطنها فتنعقد وتسمى بردا لاجتماع
فلذلك لا يكون الا فى الخريف او الربيع لتجتمع البرودة فى بواطنها باحاطة حرارة
ما بظواهرها ومهما صار الهواء رطبا بالمطر رطوبة مع ادنى صقالة صار
كالمرآة فالمحاذى له اذا كان الشمس فى قفاه يرى الشمس فى الهواء كما يرى
الشئ فى المرآة ويشتبك ذلك الضوء بالبخار الرطب فيتولد منه قوس قزح له حيث
ثلاثة الوان وربما لا يكون اللون المتوسط ويكون مستديرا لتكون بعد اجزاء المرآة
من الشمس واحدا فان المرآة انما ترى الصورة فيها اذا كانت على نسبة مخصوصة
بين الرائى والمرآى يستقصى ذلك فى علم المناظر ولا تتم الدائرة اذ لو تمت لوقع
شطرها تحت الارض اذ الشمس تكون فى قفاء الناظر كالقطب لتلك الدائرة ويكون
مرتفعا من الارض ارتفاعا قريبا فان كان قبل الزوال رأى قوس قزح فى المغرب

وان كان بعده نرى في المشرق واذا كانت الشمس في وسط السماء لم يمكن ان يرى الا
قوس صغيرة في الشتاء ان يقوله والهاله وهي الدايرة المحيطة بالقمر من مثل هذا
السبب ايضا فان الهواء المتوسط بين البصر وبين القمر صقيل رطب فيرى القمر في
جزء منه وهو الجزء الذي لو كان فيه مرآة لراى القمر ثم الشيء الذي يرى في مرآه
من موضع فلو كانت مرآى كثيرة محيطة بالبصر وكانت موضوعة على تلك النسبة مرايا
فيرى الشيء في كل واحد من المرآى فاذا تواصلت المرآى ترى في الكل فيرى دايرة لا
هاله واما وسطها انما يرى مظلما لان البخار المتوسط لطيف فاذا قرب من المضيء
انمحق وصار لا يرى واذا بعد منه صار مرئيا وليس هو كالدرة يرى في الشمس مرئيا
لا في الظل بل هو كالكواكب يمحي بالنهار ويظهر بالليل فلهذا يرى وسط الدايرة كانه
خالي عن الغيم وهذه الدايرة ربما يحصل من مجرد برودة الهواء وان لم يكن مطرا
ويحصل في الهواء بها ادنى رطوبة ولم يكن غبار ودخان يمنع صقالة تلك الرطوبة
النظر الرابع فيما يتكون من مادة الدخان وهو الريح والصاعقة والشهب والكواكب
ذوات الاذناب والرعد والبرق فاذا تصاعدت ارتفعت من وسط البخار فانها اميل
الى جهة الفوق واقوى حركة من البخار فان ضربه البرد في ارتفاعه ثقل وانكس
وتحامل على الهواء دفعة وحرك الهواء بشدة فحصل الريح فانها عبارة عن هواء
متحرك وان لم يضربه البرد تصاعد الى الاثير واشتعل النار فيه فحصل منه نار شهابا
وربما يستطيل بحسب طول الدخان فيسمى كوكبا منقضا ثم ان كان لطيفا فاما ان ينقلب
نارا صرفا او ينطفي فلا يرى فيمحي لان النار تخرج عن كونها مبصرة بان تصير اما
صرفا وهو النار المحض او ينطفي بالبرد في ارتفاعه فينقلب هواء فيصير مشفا فان عائد
كان الملاقي له البرد المؤثر في الاطفاء يستحيل هواء فان قوي النار يؤثر في التخليص
من شوب الدخان فيستحيل كله نارا ولا يمكن ثم الا احد الشيئين وهو ان تصفوا تصير

ولكن

نارا صرفا اذ لا برد ثم وان كان الدخان كثيفا واشتعل ذلك لم يكن يستحيل على القرب بقي ذلك زمانا فيرى انه كوكب ذو ذنب وربما يدور مع الفلك اذ النار متشبثة الاجزاء باجزاء مقعر الفلك فيدور في مساعدتها فيدور بهذا الدخان الحاصل ايضا في حيزه وان لم يشتعل ولكن كان كالفحم الذي انطفى النار الذي اشتعل فيه فانه يرى احمر فتظهر منه علامات حمر في الجو وبعضه تزايله الحمرة فيكون كالفحم الذي انمحى نارها فترى كانها ثقب مظلمة في الهواء ثم ان بقي شيء من الدخان في تضاعيف الغيم وبرد صار ريحا وسط الغيم فيتحرك منه بشدة يحصل منه صوت يسمى الرعد فان قويت حركته وتحرك اشتعل من حرارة الحركة الهواء والدخان فصار نارا مضية فيسمى البرق فان كان المشتعل كثيفا ثقيلا محرقا اندفع بمصادمة الغيم الى جهة الارض فيسمى صاعقة ولكنها نار لطيفة تنفذ في الثياب والاشياء الرخوة وتصدم بالاشياء الصلبة كالحديد والذهب فيذيبها كما تذيب الذهب في الكيس ولا تحرق الكيس وتذيب ذهب المراكب ولا تحرق السير ولا تخلو برق عن رعد لانهما جميعا عن الحركة ولكن البصر احد فقد يرى البرق ولا ينتهي الصوت الى السمع وقد يرى البرق قبل ان يسمع الرعد لان البصر يدرك بغير زمان والسمع لا يدرك ما لم يتحرك الهواء كله ولم ينتشر اثره الى السمع ولذلك اذا نظر الناظر الى القصار من بعد سمع صوت الحركة بعد مشاهدة الحركة بسويعة النظر الخامس في المعادن وهي انما تكون مما يحتقن في الارض من البخار والدخان فيجتمع وتمتزج فتستعد بسبب امزجتها المختلفة لقبول صور مختلفة تفيض عليها من واهب الصور فان غلب الدخان كان الحاصل منه مثل النوشادر والكبريت وربما يغلب البخار في بعضه فيصير كالماء الصافي المنعقد المستحجر ويكون منه الياقوت والبلور

الاشيا

وعبرة ونعسر اذابته هذه بالنار ولا تنطرق تحت المطارق فان الانطراق والذوبان
برطوبة لزوجية تسمى دهنية بل ما فيها من الرطوبة فقد انجمدت وانعقدت
واما الذي يذوب وينطرق كالنحاس والفضة والذهب والرصاص فهي التي استحكم
امتزاج الدخان فيها بالبخار وقلت الحرارة المجففة في جواهرها وبقيت فيها
رطوبة دهنية جية وذلك لكثرة تاثير حرارته في رطوبته حتى انكسرت به
برودته وامتزجت به الهوائية وبقي فيه شيء من الارضية مع الهوائية فيذوب
بالنار لان ما فيه من الكبريت يعين النار على الاذابة فتسيل رطوبته ويقصد
التصاعد فتجاذبه الارضية المتشبثة به فيحصل من تصعد ذاك وجذب هذا
حركة دورية ولا تفرق اجزاؤها لاستحكام مزاجها فان كان الامتزاج ضعيفا
تصعد البخار وانفصل من الثقيل الجاذب الى اسفل فاذا اكثر عليه النار ينقص
لانفصال البخار ويصير كلسا كالرصاص فكلما كانت الدهنية فيه ابعد عن
الانعقاد كان اقبل للانطراق تحت المطارق وما انعقد ولم يقبل الاذابة فاذا
طرح عليه الكبريت والزرنيخ وخلط به وسوي فيه تسارع اليه الاذابة مثل
سحاقة الحديد والطلق والمارقشيثا وكل ما عقده البرد فيذيبه الحر مثل
الشمع وما عقده الحر اذابه البرد مثل الملح فانه ينعقد بالحر مع مشاركة
من يبوسة الارض فان الحرارة تعين الرطوبة واليبوسة جميعا وتزيد فيهما
وكل ما كانت المائية فيه غالبة فينعقد بالبرودة وكل ما غلبت فيه الارضية
انعقد بالحرارة واذا كان في الشيء ارضية ورطوبة فالارضية اشد مناسبة
للحرارة فينعقد بالبرد وتعسر اذابته كالحديد وتفصيل هذا يستدعي
تطويلا ومنه تفرع صنعة الكيمياء وصناعات كثيرة سواها **المقالة
الرابعة** في النفس النباتي والحيواني والانساني القول في النفس النباتي

كما ان اختلاط الدخان والبخار يوجب استعداداً لقبول صور المعادن فكذلك العناصر
قد يقع لها امتزاج اتم من ذلك واحسن واقرب الى الاعتدال وابعد عن بقا التضاد
في الكيفيات الممتزجة فيستعد لقبول صور اخرى اشرف من صور الجمادات حتى
يحصل فيه النمو الذي لا يكون في الجمادات وتسمى تلك الصورة نفساً نباتياً وهي
التي يكون في النجم والشجر وهذه النفس لها ثلاثة افعال احدها التغذية بقوة
معذية والثاني بقوة منمية والثالث التوليد بقوة مولدة والغذاء عبارة عن
جسم يشبه الجسم المغتذي بالقوة لا بالفعل فاذا وصل الى المغتذي اثرت فيه القوة
الغاذية وهي قوة محيلة للغذاء تخلع عنها صورتها وتكسوها صورة المغتذي
فتنتشر في اجزائه وتلتصق به وتسد مسد ما يتحلل من اجزائه ٥ واما النمو
فهو عبارة عن زيادة الجسم بالغذاء في اقطاره على التناسب اللايق بالنامي حتى
تنتهي الى منتهى النشو مع التفاوت الذي يليق به اعني فيما ينخفض من اجزاء النامي
ويرتفع ويستدير ويستطيل والقوة التي لها هذا الفعل تسمى منمية فان هذه
القوى لا تدرك بالحس بل يستدل عليها بالفعل اذ كل فعل فلا بد له من فاعل
فيشتق لها الاسم من الفعل ٥ والقوة المولدة هي التي تفصل جزءاً من الجسم شبيهاً
به بالقوة يستعد لقبول صورة مثله كالنطفة من الحيوان والبزر من الحبوب ثم
القوة الغاذية لا تزال عاملة الى اخر العمر ولكن تضعف بالاخرة لعجزها عن
سد ما يتحلل لضعفها عن احالة جسم الغذاء ٥ واما القوة المنمية فانها تفعل الى
وقت البلوغ وكمال النشو ثم تقف واذا وقفت النامية من حيث الزيادة في المقدار
لا من حيث الزمان انتهضت المولدة وقويت **القول في النفس الحيواني** ٥ فان اتفق
مزاج اقرب الى الاعتدال واحسن مما قبله استعد لقبول النفس الحيواني وهي اكمل من
النباتي اذ فيها قوى النباتية وزيادة قوتين احدهما المدركة والاخرى المحركة فان

الحيوان عبارة عما يدرك ويتحرك بالارادة وهاتان القوتان هما النفس واحدة ويرجعان
الى اصل واحد ولذلك يتصل فعل بعضها بالبعض فمهما حصل الادراك انبعثت الشهوة
حتى يتولد منه الحركة اما الى الطلب واما الى الهرب والقوة المحركة لابد لها من الارادة ولا
يكون الارادة الا من الشهوة والنزوع والنزوع اما ان يكون الى الطلب ويحتاج اليه
لطلب الملايم له الذي به بقاء الشخص كالغذاء او بقاء النوع كالجماع ويسمى هذا النزوع
قوة شهوانية واما ان يكون الى الهرب والدفع وذلك يحتاج اليه لدفع ما ينافي
ويضاد دوام البقاء وتسمى قوة غضبية والخوف عبارة عن ضعف القوة الغضبية والكرا
هية عن ضعف القوة الشهوانية وهما محركتان للقوة المحركة المثبتة في العضلات عبارة
والاعصاب على سبيل البعث والاستحثاث على مباشرة الحركة فالقوة التي في العضلات
مباشرة مؤتمرة والقوة النزوعية باعثة امرة واما القوة المدركة فتنقسم
الى ظاهرة كالحواس الخمس والى باطنة كالخيالية والمتوهمة والذاكرة والمتفكرة
كما سياتي تحقيقها ولولا ان للحيوان قوة باطنة سوى الحواس لكان اذا تضرر بالكل
شيء مثلا دفعة واحدة واستبشعه لا يمتنع منه ثانيا ما لم يذقه بالاكل فانه اكل في الاول
لانه لم يعرف انه مضر فلولا انه بقي في ذكره ذلك الضرر لكان لا يعرف اذا راه
ثانيا انه مضر وذلك الذكر امر وراء الرؤية والشم وساير الحواس ولولا ان هذه
الحواس الخمس ترد ما تدرك من الصور الى قوة اخرى واحدة جامعة للكل تسمى حسا
مشتركا لكان اذا راى شيئا سيالا اصفر لا يدرك انه حلو ما لم يجد الذوق اعني العسل
فان العين لا تدرك الحلاوة والذوق لا يدرك اللون فلا بد من حاكم يجتمع عنده الامران
حتى يحكم بان الاصفر حلو وليس هذا الحكم للعين ولا للذوق ولولا قوة باطنة لكانت
الشاة لا تدرك العداوة من الذيب فتهرب فان العداوة لا ترى بالعين فهذه مجامع القوى
ولا بد من تفصيلها **القول في تحقيق الادراكات الظاهرة** اما حس اللمس

الحيوان عبارة عما يدرك ويتحرك بالارادة وهاتان القوتان نهما النفس واحد ويرجعان الى اصل واحد ولذلك يتصل هذا بعضها بالبعض فمهما حصل الادراك انبعث الشهوة حتى يتولد منه الحركة اما الى الطلب واما الى الهرب والقوة المحركة لابد لها من الارادة ولا يكون الارادة الا من الشهوة والنزوع والنزوع اما ان يكون الى الطلب ويحتاج اليه لطلب الملايم له الذي به بقاء الشخص كالغذاء او بقاء النوع كالجماع ويسمى هذا النزوع قوة شهوانية واما ان يكون الى الهرب والدفع وذلك يحتاج اليه لدفع ما ينافي ويضاد دوام البقاء ونسمي غضبية والخوف عبارة عن ضعف القوة الغضبية والكراهية عن ضعف القوة الشهوانية وهما محركتان للقوة المحركة المبثة في العضلات والاعصاب على سبيل البعث والاستحثاث على مباشرة الحركة فالقوة التي في العضلات مباشرة مؤتمرة والقوة النزوعية باعثة آمرة واما القوة المدركة فتنقسم الى ظاهرة كالحواس الخمس والى باطنة كالخيالية والمتوهمة والذاكرة والمتفكرة كما سياتي تحقيقها ولولا ان للحيوان قوة باطنة سوى الحواس لكان اذا تضرر بالكل شيء مثلا دفعة واحدة واستبشعه لا يمتنع منه ثانيا ما لم يذقه بالاكل فانه اكل في الاول لانه لم يعرف انه مضر فلولا انه بقي في ذكره ذلك الضرر لكان لا يعرف اذا راه ثانيا انه مضر وذلك الذكر امر وراء الرؤية والشم وساير الحواس ولولا ان هذه الحواس الخمس ترد ما تدرك من الصور الى قوة اخرى واحدة جامعة للكل نسمي حسا مشتركا لكان اذا راى شيئا اصفر لا يدرك انه حلو ما لم يجد الذوق اعني العسل فان العين لا تدرك الحلاوة والذوق لا يدرك اللون فلا بد من حاكم يجتمع عنده الامران حتى يحكم بان الاصفر حلو وليس هذا الحكم للعين ولا للذوق ولولا قوة باطنة لكانت الشاة لا تدرك العداوة من الذيب فتهرب فان العداوة لا ترى بالعين فهذه مجامع القوى ولابد من تفصيلها

القول في تحقيق الادراكات الظاهرة اما حس اللمس

مستوية

فظاهر وهو قوة مستوية في جميع البشرة واللحم يدرك بها الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة واللين والصلابة والخشونة والملاسة والخفة والثقل وهذه
القوى تصل الى اجزاء اللحم والجلد بواسطة جسم لطيف كالهباء لها يسمى روحا
ويجري في تجاويف العصب وبواسطة العصب يصل وانما يعترف ويستفيد
ذلك الجسم اللطيف تلك القوة من القلب والدماغ كما سياتي وما لم تستحيل
كيفية البشرة الى شبه المدرك من الحرارة والبرودة او غيرهما لم يصر مدركا
ولذلك لا يدرك الا ما هو ابرد منه واسخن واما المثل فلا يوثر فيه ٥ واما
الشم فانه بقوة في زايدتي الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي وانما يدرك
بواسطة جسم منفعل من الروايح ويتروح او تختلط بها اجزاء ذي الرايحة
وذلك مثل الهواء والماء وليس يلزم ان تكون اجزاء ذي الرايحة مختلطة بالهواء من
بل لا يبعد ان يستحيل الهواء فيقبل الرايحة ويستعد لقبولها واهب الصور بسبب
المجاورة منه لا بان ينتقل الرايحة فان ذلك محال في العرض ولو لم يكن الا باختلاط
اجزاء الرايحة لما انتشرت الرايحة فراسخ وقد حكى ابو نابون ان الرخمة
انتقلت برايحة الجيفة التي حصلت من حرب وقع بينهم من مسافة مائتي فرسخ
الى المعركة في بلدة لم يكن حواليها تلك البلدة الى مائتي فرسخ رخمة وذلك لقوة حواس
الطير وانفعال الهواء والا فالبخار المتصاعد من الجيف لا يتصور ان ينتشر
الى هذا الحد ٥ واما السمع فهو للصوت والصوت موجود يحصل في الهواء بسبب
تموج يقع في الهواء بحركة شديدة يحصل من قرع بعنف او قلع بشدة وحينئذ فان
كان من قرع اصطك منه الجسمان وانقلب الهواء بشدة وان كان من قلع نولج
الهواء بين الجسمين المنفصلين بشدة وحدث الصوت عند التموج في الهواء ويصل
الى حيث تصل حركة التموج فاذا انتهت تلك الحركة الى الهواء الراكد الذي في الصماخ

بيان فيقبل

انفعل به ذلك الهواء وهو مجاور للعصب المفروشة في اقصى الصماخ الممدودة
مد الجلد على الطبل فيحصل فيه طنين تستشعر به القوة المودعة في تلك العصبة
والحركة تحدث في الهواء تموجا مستديرا كما اذا رميت حجرا في وسط ماء انعطفت
منه دايرة صغيرة ولا تزال تتسع وتضعف الى ان تمحي فكذلك الهواء وكما ان
الطاس اذا كان فيه ماء ورمي في وسطه حجر انتشرت منها الدايرة الى الاطراف
المحيطة وانصدمت بها وانعطفت الى الوسط فكذلك تموج الهواء اذا انصدم
بجسم صلب ربما انعطف فيلوح منه الصدا ويكون بتلاحق الانعطاف وترادده
دوام الصوت في الطست والحمام ۞ واما الذوق فهي بقوة مودعة في العصبة
المفروشة على ظاهر اللسان بواسطة الرطوبة العذبة التي لا طعم لها المنبسطة
على ظاهر اللسان فانها تاخذ طعم ذي الطعم وستحيل اليه وتتصل بتلك العصبة
فتدركها العصبة ۞ واما الابصار فهو عبارة عن اخذ صورة المدرك اعني
انطباع مثل صورته في الرطوبة الجليدية من العين التي تشبه البرد والجمد
فانها مثل مراة فاذا قابلها متلون انطبع مثل صورته فيها كما تنطبع صورة
الانسان في الماء مهما توسط جسم شفاف لا بان ينفصل من المتلون شي ويمتد
الى العين ولا بان ينفصل من العين شعاع ويمتد الى الصورة فان كليهما محال اذ في
الابصار وفي المراة ولكن تحدث مثل صورته في المراة وفي عين الناظر ويكون
استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة مع توسط الشفاف ۞ واما حصوله
فمن واهب الصور بل كل ادراك فهو عبارة عن اخذ صورة المدرك فاذا حصلت
الصورة في الجليدية افضت الى القوة الباصرة المودعة في ملتقى العصبتين
المجوفتين في مقدم الدماغ وادركته النفس ولو كان للمراة روح لكان تدرك ما
تحدث فيها من صورة ۞ واما سبب تاثير البعد في ان يرى الشي صغيرا فهو انه

ومزايد
الصوت الموجود في الهواء باتر

المراة
بينهما

الرطوبة الجليدية كرية ومقابلة الكرة يكون بالمركز فاذا فرضنا سطحا مستديرا

مثلا كالترس في مقابلة كرة العين كان الترس في مقابلة العين ويقابلها على خطوط

مستقيمة تحيط بالترس يتسع اسفله ويتضايق اعلاه اعني ما يلي جانب العين

فاذا انتهى الى الجليدية رجع الى دايرة صغيرة في العين فكانت هذه المقابلة

على شكل مخروط راسه مركز العين وقاعدته الترس فاذا ازداد الترس بعدا

استطال المخروط وضاقت الزاوية التي في مركز العين فازدادت الدايرة الظاهرة

في سطح الجليدية صغرا فكلما صغرت تلك الدايرة صغر المرئي الى ان ينتهي في

الصغر الى حد لا تقوى القوة الباصرة على ادراكه فيغيب المرئي عن الادراك

وهذا له برهان هندسي يذكر في كتاب المناظر لم نشتغل به فان في القدر الذي لمن

ذكرناه تنبيه عليه هذا مذهب ارسطاليس في كيفية الادراك فاما من قبله

فقد قالوا لا بد من اتصال بين الحس والمحسوس حتى يحصل الاحساس واذا استحال

ان ينفصل من المبصر صورة تمتد الى العين فلا بد وان ينفصل من العين جسم لطيف

هو الشعاع ويتصل بالمبصر وبواسطته يحصل الابصار وهذا محال اذ متى تتسع

العين لاجسام تنبسط على نصف العالم ونصف كرة السماء فاستبشع هذا طايفة

من الاطباء فاحالوه وقالوا ان الهواء المتصل بالعين يحدث فيه انفعال بسبب خروج

شعاع يسير من العين واشتباكه بشعاع الهواء ويصير كالشيء الواحد في اول

من طرفه ويصير ان مجموعهما آلة في الابصار وهذا ايضا محال من وجهين

الاول ان الهواء ان كان يصير آلة يبصر بها حتى يكون هو المبصر فاذا اجتمع جماعة

من ذوي الابصار ينبغي ان يقوى ادراك الضعيف البصر الذي معهم فان شعاعه

ان ضعف عن احالة الهواء فهذه الاشعة الكثيرة اشتبكت بالهواء فينبغي ان يستعين

الضعيف بكثرة اشعة الابصار كما يستعين بقوة ضوء السراج وان كانت الصورة

القوة

يصل اليها

المبصرة لا تظهر في الهواء بل في العين لكن بواسطة الهواء فاي حاجة في خروج الشعاع
والهواء متصل بجرم العين والمبصر متصل بالهواء فينبغي ان يوصل الهواء الصورة من
غير شعاع ٥ الثاني وهو يبطل اصل الشعاع انه لا يخلو اما ان يكون عرضا فيستحيل
عليه الانتقال او جسما فيلزم منه محال لانه ان كان لا يبقى متصلا بالعين ممتدا
مثل الخطوط فلا يؤثر في العين ما انفصل عنه وان بقي متصلا به فينبغي ان يتفرق
ويدرك الشيء متفرقا وينبغي ان يكون مثل خط فاذا هبت ريح تميل به الى موضع اخر الريح
فينبغي ان يرى ما ليس على مقابلته بامالة الريح او تقطعه فينقطع اتصاله فتمتنع
الرؤية ٥ الثالث انه لو كان ينفصل من العين ما يلاقي المبصر لكان يدرك المبصر وان
بعد على وجه واحد لا اصغر مما هو فان الملاقي مطابق للملاقي لا يختلف ذلك بالبعد على شكل
مهما لم ينفذ مقابلة مخروط كما سبق ولا يمكن ان يقال ان الشعاع يقع على
بعضه اذا بعد لانه يبصر جميع المرئي ولانه قد يراه اكبر في بعض الاحوال
فهذه هي الادراكات والمدركات الخاصة بها هي الالوان والاراييح والطعوم والاصوات
وما ذكر في اللمس ويدرك بواسطة هذه الاشياء خمسة امور اخر وهي الصغر
والكبر والبعد والقرب وعدد الاشياء وشكلها مثل الاستدارة والتربيع والحركة التوابع
والسكون ويتطرق الغلط الى هذه المواضع اكثر منها الى تلك الاصول ٥ **القول**
في الحواس الباطنة ٥ اعلم ان الحواس الباطنة ايضا خمسة الحس المشترك والقوة
المتصورة والقوة المتخيلة والقوة الوهمية والقوة الذاكرة اما الحس المشترك
فهي حاسة منها تنشو هذه الحواس الخمس واليها يرجع اثرها وفيها يجتمع فكانها
مواضع لها اذ لو لم يكن لنا ما يجتمع فيه البياض والصوت لما كنا نعلم ان هذا الابيض المصون
هو ذلك المعنى الذي سمعنا صوته فان الجمع بين اللون والصوت ليس للعين ولا للاذن ٥
واما المصورة فعبارة عن الحافظة لما ينطبع في الحس المشترك فان الحفظ غير القبول

ولذلك يقبل الماء الصورة والشكل ولا يحفظ والشمع يقبل بقوة اللين ويحفظ بقوة
اليبوسة ومهما حلت آفة بمقدم الدماغ بطل حفظ المتخيلات وحصل النسيان
للصور وأما الوهمية فهي التي تدرك من المحسوس ما ليس بمحسوس كما تدرك
٥ الشاة عداوة الذئب وليس ذلك بالعين بل بقوة أخرى وهي للبهائم مثل العقل للإنسان
وأما الذاكرة فعبارة عما يحفظ هذه المعاني التي أدركتها الوهمية فهي خزانة
المعاني كما أن المصورة الحافظة للصور خزانة الصور وهاتان أعني الوهمية الدماغ
والذاكرة في موخر الدماغ والمشترك والمصورة في مقدم والمتخيلة هي في وسط
الدماغ شأنها التحريك لا الإدراك أعني أنها تفتش عما في خزانة الصور وعما في
خزانة المعاني فإنها مركوزة بينهما وتعمل فيهما بالتركيب والتفصيل فقط فتصور تصف
إنسانا يطير وشخصا نصفه شخص فرس ونصفه مثل شخص إنسان وأمثال ذلك فتتصور
وليس لها أن تخترع صورة من غير مثال سابق بل تركب مما يثبت في الخيال متفرقا آدمي
٢١ أو تفرق مجموعه وهذه تسمى مفكرة في الإنسان والمفكرة بالحقيقة هو العقل
وهذه آلة في الفكر لا أنها المفكرة فإنها كما هيئات الأسباب التي بها تحرك العين في
هيئات المحجر إلى الجوانب حتى يتيسر بها الإبصار والتفتيش عن الغوامض وكذلك هيئات الأسباب
التي بها يتأتى التفتيش عن المعاني المودعة في الخزانتين وطبع هذه القوة الحركة فلا
تفتر ولا في حالة النوم ومن طبعها سرعة الانتقال من الشيء إلى ما يناسبه إما
بالمشابهة وإما بالمضادة أو بأن كان مقترنا به في الوقوع الاتفاقي عند حصوله في
الخيال ومن طبعها المحاكاة والتمثيل حتى إذا قسم عقلك الشيء إلى أقسام حاكته
بشجرة ذي أغصان وإن رتب العقل شيئا على درجات حاكاته بالمراقي والسلاليم
وبها يتذكر ما نسي فإنها لا تزال تفتش عن الصور التي في الخيال وتنتقل من صورة إلى
صورة تقاربها حتى تعثر على الصورة التي فيها إدراك المعنى المنسي فيتذكر بواسطتها

مطلب

ما نسبته وتكون نسبة تلك الصورة الى حصول ما يقارنها ويتعلق بها فنسبة الحد
الاوسط الى النتيجة اذ بحصوله يستعد لقبول النتيجة فهذه هي القوى الظاهرة
والباطنة وهي بجملتها الات اذ المحركة ليست الا لجلب المنافع او دفع المضار
والمدركة ليست الا كالجواسيس التي تقتنص الاخبار والمتصورة والذاكرة هي
تحفظها والمتخيلة لاحضارها بعد الغيبة فلا بد من اصل تكون هذه كلها آلة له وتجمع
اليه وتكون مسخرة له وبسببه ويعبر عن ذلك الاصل بالنفس وليس هو الجسم اذ الى النفس
كل عضو من الجسم فهو ايضا آلة له اعد لغرض ولامر يرجع اليه فلا بد اذن من
نفس تكون هذه القوى والاعضاء الات له **القول في النفس الانساني** اذا كان
مزاج العناصر احسن واتم اعتدالا بل كان في الغاية التي لا يمكن ان تكون الطف واحسن
منها مثل نطفة الانسان من اغذيته هي الطف من اغذية الحيوان ومن اغذية النبات
وبقوى ومعادن احسن من قواها ومعادنها فتستعد لقبول صورة من واهب الصور من سائر
هي احسن الصور وهي نفس الانسان ٥ وللنفس الانساني قوتان احدهما عاملة
والاخرى عالمة والقوة العالمة تنقسم الى القوة النظرية مثل العلم بان الله تعالى
واحد والعالم حادث والى العملية وهي التي تفيد علما يتعلق باعمالنا مثل العلم بان
الظلم قبيح ولا ينبغي ان تفعل وهذا العملي قد يكون كليا كما ذكرناه وقد يكون جزئيا مثل
قولنا زيد ينبغي الا يظلم والقوة العاملة هي التي تنبعث باشارة القوة العلمية التي
هي نظرية متعلقة بالعمل وتسمى العاملة عقلا عمليا ولكن تسميتها عقلا بالا
شتراك فانه لا ادراك بها وانما بها الحركة فقط ولكن بحسب مقتضى العقل وكما ان
القوة المحركة الحيوانية ليست الا لطلب او هرب فكذا القوة العاملة في الانسان الا
ان مطلبها عقلي وهو الجميل والصواب والنافع في العاقبة وان كان مؤلما في الحال بحيث
تنفر الشهوة الحيوانية منها وللنفس الانساني وجهان وجه الى الجنبة العالية وهي الملأ

منه

الاعلى اذ منها تستفيد العلوم وانما القوة النظرية له باعتبار هذه الجهة وحقها ان تكون دائم القبول ٥ ووجه الى الجنبة السافلة وهو تدبير البدن وانما له القوة العاملة لاجله ولا يمكن شرح القوة العقلية الانسانية الا بذكر حقيقة الادراكات واقسامه ليبين ان هذه القوة خارجة منها او زايدة عليها فنقول قد ذكرنا ان معنى الادراك هو اخذ صورة المدرك الا ان هذا الاخذ على مراتب ٥ الاول ادراك البصر فانه يدرك الانسان مثلا ولا يدركه مجردا بل يدرك معه لونا مخصوصا ووضعا مخصوصا وقدرا مخصوصا ولو لم يكن هي باعيانها لكان هو انسانا فانه ليس انسانا بها بل هذه عوارض غريبة التحقت بالانسان وليس للبصر قوة تجريد الانسانية عن اللواحق الغريبة ثم يحصل منه صورة في الخيال نظاير صورة الابصار في كونه مع الوضع والقدر واللون وغير مجرد عن اللواحق البتة ولا تخالف الا في امر واحد وهو ان الجسم المبصر لو انعدم او غاب بطل الابصار ولو انعدم لم تبطل صورته الباقية في الخيال اعني في القوة التي سميت مصورة فكانه صار ابعد عن المادة قليلا حيث لم يستدع وجودها وحضورها ولما كانت الصورة بقدرها ووضعها وصغرها وكبرها يحصل فيه لم يمكن ان يحصل فيه الا في آلة جسمانية لان اجزاء المتقدر بمقداره واطرافه لا تتميز الا في جسم كما لا تتميز الصورة الا في مراة هي جسم فهاتان القوتان جسمانيتان ٥ واما الوهمية فهي عبارة عن معنى يدرك مثل عداوة السنور للفار والذيب للشاة وموافقة الشاة لسخلها فهذا ايضا متعلق بالمادة بحيث لو قدر عدم ادراك صورة الذيب بالحس لم يتصور ادراك هذا فهو ايضا جسماني وملتصق بامور غريبة عن حقيقة المدرك زايدة على ماهيته غير مجرد عنه ومعلوم انا ندرك الانسانية بحدها وحقيقتها بحيث لا يقترن بها شيء غريب اذ لو لم ندرك لما حكمنا عليه بان القدر واللون والوضع غريب في حقه وعارض ليس داخلا في ماهيته فاذن الانسانية مجردة عن العوارض سوى الانسانية

ثم ذلك
ولا يدركه
البصر
تتميز
ادراك
من المحسوس الى الغير المحسوس

فينا قوة تدرك الماهية غير مقترنة بهذه الامور الغريبة بل مجردة عن كل امر سوى
الانسانية وتدرك السواد المطلق مجردا عن كل امر سوى السوادية وكذلك ساير
المعاني فهذه القوة تسمى عقلا وهذه المجردات لا يقدر الخيال على ادراكها فانا لا
نقدر على ان نتخيل انسانا الا على بعد او قريب منا او على قدر في الصغر او الكبر
او قاعدا او قايما وعاريا او كاسيا وهذه الامور غريبة عن ماهية الانسان
فليس للخيال هذا الادراك ولا للابصار وهو حاصل فينا فهو لقوة اخرى وهي
المطلوبة المسماة عقلا وبهذه القوة يقتنص الانسان العلم بالمجهولات بواسطة
الحد الاوسط في التصديقات وبواسطة الحد والرسم في التصورات وتكون
الادراكات الحاصلة فيها كلية لانها مجردة فيكون نسبتها الى احاد جزئيات المعنى
نسبة واحدة وليس لساير الحيوانات هذا ولهذا كانت كلها على نمط واحد
في اخلاقها ولم تهتد الى الحيل في الخلاص عما يشق عليها وليس لها الا مقدار حاجتها
فانها تحصل بالطبع على سبيل الالهام والتسخير فاذن خاصية الانسان التي لا
تشاركه الحيوانات فيها التصورات والتصديقات بالكليات واستنباط المجهول
بالمعلوم في الصناعات وغيرها وهاتان القوتان مع ساير القوى هي لنفس
واحدة كما سبق ثم نقول ان للقوة العقلية مراتب ولها بحسبها اسامي فالرتبة
الاولى الا يحصل فيها شيء من المعقولات بالفعل بل ليس لها الا الاستعداد
والقبول كما في الصبي ويسمى هذا عقلا هيولانيا وعقلا بالقوة ثم بعد ذلك
يظهر فيها نوعان من الصور المعقولة احدهما اوليات حقيقية يقتضي طبعها
ان تطبع بها من غير اكتساب والثاني مشهورات تتقبلها بالسماع من غير
نظر كما بيناه واكثر المشهورات في الصناعات والاعمال ابين فاذا صار كذلك
يسمى عقلا بالملكة اي ملكة كسب المعقولات بالنظر ثانيا فان حصل بعد ذلك

المعاني

فيها شيء من المعقولات النظرية بان اكتسبها بالتفكر سمي عقلا بالفعل وهو
كالعالم الغافل عن العلوم والقادر عليه مهما اراده فان كانت صورة العلوم
حاضرة في ذهنه سميت تلك الصورة عقلا مستفادا من سبب من الاسباب
الالهية يسمى ملكا او عقلا فعالا ولا يجوز ان يكون هذه الادراكات باله
جسمانية كما يجوز ان يكون ادراك الحواس الظاهرة والباطنة الا باله جسمانية
بل المدرك لهذه المعقولات الكلية وهي النفس جوهر قائم بنفسه ليس
بجسم ولا تفنى بفناء البدن بل يبقى حيا ابد الدهر اما متلذذا واما متالما
ويدل على كون الادراك العقلي بغير جسم عشرة امور سبعة هي علامات قوية
مقنعة نقدمها وثلاثة هي براهين قاطعة الاولى ان الحواس المدركة باله
جسمانية اذا اصاب تلك الاله افة اما ان لا يدرك واما ان يضعف ادراكه ويغلط فيه
الثانية انها لا تدرك الته اذ البصر لا يدرك نفسه والته الثالثة لو كان
فيه كيفية فلا يدركها وانما يدرك ابدا غيره حتى ان سوء المزاج اذا صار متمكنا
من البدن جوهريا فيه مثل الدق لم تدركه قوة اللمس الرابعة انه لا يدرك
نفسه فان الوهم لو اراد ان يتوهم نفسه وهم الوهم لم يمكنه الخامسة انه
اذا ادرك شيئا قويا لم يمكنه ادراك الضعيف عقيبه الا بعد زمان فلا يسمع
الصوت الخفي عقيب القوي الهايل ولا اللون الضعيف عقيب الضوء الظاهر
ولا يدرك الحلاوة الضعيفة بعد الحلاوة القوية لاشتغال الجسم بذلك المدرك
القوي واشتباكه به والسادسة انه لو هجم عليه مدرك قوي بطلت الالة
وفسدت فقد تفسد العين بقوة الشعاع ويفسد السمع بالصوت الهايل
السابعة ان القوى الجسمانية تضعف بعد الاربعين وذلك عند ضعف مزاج البدن
وهذا كله ينعكس في القوة العقلية فانها تدرك نفسها وتدرك ادراكها وهي

اي عقلا مستفادا من خارج والمراد ...

كيفيتها وتدرك ما تقدر انه الثها كالقلب والدماغ وتدرك الضعيف بعد القوي والخفي
بعد الجلي وربما تقوى بعد الاربعين في الغالب فان قيل القوة العقلية ايضا تقصر
عن الادراك بالمرض الذي في مزاج البدن قبل تعطلها عند تعطل الاله لابد على انه فساد
لا فعل لها في نفسها بل يجوز ان يكون الاله موثر فيها من وجهين احدهما انها اذا
فسدت اشتغلت النفس بتدبيرها فانصرفت عن جهة المعقولات فان النفس اذا
اشتغلت بالخوف لم تدرك اللذة واذا اشتغلت بالغضب لم تدرك الالم فاذا اشتغلت
بفن معقول لم تدرك في حال الشغل غيره فيشغلها شيء عن شيء فلا يبعد في ان يشغلها
ضعف الاله والحاجة الى اصلاحها والثاني ان الالة الجسمانية ربما احتاج اليها
ابتدا ليتم له الفعل بنفسه بعده كما يحتاج من يقصد بلدة مثلا الى دابة فاذا اليها
وصل استغنى عنها فاذا فعل واحد بغير اله دل على ان له فعلا في نفسه وتعطل فعلا
اله فعل بتعطل الالة يحتمل هذين السببين فلا حجة فيه الثامنة وهي البرهانية الجسمانية
ان العلم المجرد الكلي لا يجوز ان يحل في جسم لان كل جسم منقسم وما لا ينقسم لا
يحل في منقسم والعلم لا ينقسم فاذن لا يحل فيه وهذه المقدمات لا يمكن النزاع فيها
اذ الجزء الذي لا يتجزا قد بطل فلا يكون العلم فيه واذا كان في جسم منقسم انبسط
فيه كالحرارة واللون فاذا قسم الجسم انقسم به والعلم الواحد بالمعلوم
الواحد لا ينقسم اذ ليس له بعض البتة فاستحال ان يحل في الجسم فان قيل
ولم قلتم ان العلم الواحد لا ينقسم قيل العلم بالمعقولات المجردة ينقسم الى ما الواحد
لا يمكن ان يتوهم فيه كثرة وقبول قسمة كالعلم بمجرد الوجود وكالعلم بالوحدة
فانه لا بعض للمعلوم فلا بعض للعلم الذي هو مثال مطابق له والى ما يتوهم فيه
كثرة كالعلم بالعشرة والعلم بالانسان الذي هو متقوم من الحيوان والناطق
وهو الجنس والفصل فربما يظن في العلم بالعشرة ان له جزء اذ العشرة جزء
لها

وهو محال اذ العشرة من حيث انها عشرة لا جزء لها اذ ما دون العشرة ليس

بعشرة لا كالماء الكثير فان بعضه ماء اذا قسم بل هو كالراس مثلا فانه

واحد لكل انسان لا جزء له فان جزءه لحم ودم وليس براس فاللحم جزء وهو

منقسم فاما الراس من حيث كونه راسا لا ينقسم وكل معلوم ما لم يتحد بهذا

النوع من الاتحاد لا يكون معلوما واحدا واما الانسان فهو ايضا معلوم

واحد فانه من حيث انه انسان شيء واحد وله صورة واحدة ولا وجد لها بصير حل

معقولا فيكون واحدا لا يقبل القسمة على انا نقيم برهانا عاما على استحالة

القسمة وهو انه لو انقسم العلم في الجسم بانقسام الجسم لكان احد القسمين

في جزء وهذا الجزء لا يخلو اما ان يخالف الكل او لا يخالف فان لم يخالف

اصلا في شيء كان الجزء مثل الكل وهو محال وخرج عن كونه جزءا وان كان

مخالفا فلا يخلو ان يخالفه مخالفة النوع للنوع كمخالفة الشكل للون وهو

محال اذ لا يكون الشكل داخلا في اللون وكل جزء فهو داخل في الكل واما

ان يخالفه بعد كونه داخلا فيه مخالفة الحيوان للانسان وهو مخالفة الجنس

للنوع وان كان داخلا فيه او مخالفة الواحد للعشرة وباطل ان يخالفه مخالفة

الجنس للنوع لانه يودي الى ان يكون العلم بالحيوان في جزء والعلم بالنطق في

جزء اخر وليس في كل واحد منهما علم بالانسان فيودي الى ان لا يكون العلم

بالانسان حاصلا ثم ليت شعري اذا قدرنا الجزءين احدهما فوق والاخر

مثلا اسفل فالعلم بالجنس بايهما يختص ولم يستحق احدهما لان يكون محلا لان

للجنس والاخر للفصل ثم اذا تركب الانسان من الحيوان الناطق فلا يتركب الحيوان اذا

من عدد يتمادى الى غير نهاية بل ينتهي الى اول واحد والا فيودي الى ان لا يعلم

الشيء الا بعد علوم غير متناهية وذلك محال وان كان يخالفه في المقدار

٩٢ 92

مخالفة الواحد للعشرة فلا يخلوا اما ان يكون ذلك الجزء علما او لا يكون علما فان

لم يكن علما فيؤدي الى ان يحصل من اجزاء ليست علوما علم وهو كما يقال يحصل من

جزئين هما شكلان سواد وهو محال وان كان علما فمعلومه ان كان معلوم الكل هو

ساوى الجزء للكل وان كان معلوما اخر استحال ان يكون الكل علما بمعلوم غير

العلم بالاجزاء فلا يحصل من العلم بالشكل والعلم بالسواد العلم بالقدرة وان كان

العلم بجزء معلوم الكل فقد فرضنا في معلوم واحد لا جزء له فدل ان انقسامه

محال التاسعة وهو برهانه ان المعقول المجرد يحصل في نفس الانسان كما

سبق ويكون مجردا عن الوضع والقدر فتجرده لا يخلوا اما ان يكون باعتبار محله او

باعتبار ما منه حصل وهو باطل ان يكون باعتبار ما منه حصل فان الانسان انما

يتلقى حد الانسان وحقيقته ويأخذه في عقله من انسان شخصي له قدر مخصوص

لكن العقل يجرده عن القدر والوضع فبقي انه مبرى عن الوضع لان محله مبرى

عن الوضع والا فكل ما حل في ذي وضع وقدر فيكون له نسبة وقدر ووضع لا

محالة العاشرة هو ان ما يفتقر اليه العقل من قلب او دماغ فالعقل قادر

على ادراكه فاذا ادركه فادراكه لا يكون الا بحصول صورته اذ هذا معنى كل

ادراك فالصورة الحاصلة لا يخلوا اما ان يكون غير صورته واما ان يكون غيرها

بالعدد ولكن يماثلها وباطل ان يكون هي عين صورة الاله فانها حاضرة ابدا

فيها فينبغي ان يكون ابدا مدركا لها وليس كذلك فانه تارة يعقل وتارة يعرض

عن ادراكها والاعراض عن الحاضر محال وان كان غير تلك الصورة بالعدد فاما

ان يحل في نفس القوة من غير مشاركة الجسم فيدل ذلك على انها قايمة بنفسها

وليست في الجسم واما ان يكون بمشاركة الجسم حتى يكون هذه الصورة المغايرة

في نفس القوة في الجسم الذي هو الاله وهو مثل الجسم الذي هو الاله فيؤدي الى

فيه ايه الاله

الى اجتماع صورتين متماثلتين في جسم واحد وهو محال كاجتماع سوادين في محل فانا بينا
ان الاثنينية لا تكون الا بنوع مفارقة وههنا لا مفارقة فان كل عارض يذكر لاحدى اخر
الصورتين فهي للاخرى اذ بذلك يصير مطابقة له فظهر ان ذلك محال دليل حادي متناهيه
عشر هو انا قدمنا ان كل قوة جسمانية فلا تكون الا قوة على متناهي والقوة على
ما لا يتناهى لا تكون في الجسم والقوة العقلية قوة على صور عقلية وحسابية
وغيرها لا نهاية لها اذ ما يمكن ان يدركه العقل من الحسابيات والمعقولات ليست
محصورة فيستحيل ان تكون جسمانية ٥ فاما برهان انه لا تفنى بفناء الجسد تقدم
عليه انه حادث مع الجسد لانه لو كان موجودا قبل الجسد لكانت النفوس اما
واحدة واما كثيرة وباطل ان تكون كثيرة فان الكثيرة لا تكون الا باختلاف وتغاير
بالعوارض واذا لم تكن مواد لها عوارض بها يقع الاختلاف فلا يتصور الاختلاف ادهى
وان كانت واحدة فهو محال لانها في الابدان كثيرة والواحد لا يصير كثيرا والكثير
لا يصير واحدا الا اذا كان له حجم ومقدار فيتصل مرة وينفصل اخرى ودليل كثرتها
في الابدان ان معلوم زيد غير معلوم عمرو ولو كان نفسهما واحدا لما كان الشيء
معلوما النفس ومجهولا لتلك النفس بعينها ولكنا نقول مع انها حدثت مع الاجساد
فليست حادثة بالاجساد اذ قد سبق ان الجسم لا يكون سببا لاختراع شيء لا
سيما ما ليس بجسم بل سببها واهب الصور وهو جوهر عقلي ازلي وبقي المعلول
ببقاء العلة وتلك الجواهر باقية ٥ فان قيل انها افتقرت الى البدن حدوثها فكذلك ان
بقاؤها قيل البدن انها افتقرت اليه شرطا للحدوث لا علة وكانه شبكة بها يقتنص
من العلة هذا المعلول فبعد الوقوع في الوجود بواسطة الشبكة لا يحتاج الى
بقاء الشبكة ووجه كونه شرطا ان العلة لو صدر منها نفس لكان اما واحدا او
اثنين او عددا غير متناه في كل لحظة وكل ذلك محال اذ ليس عدد اولى من عدد فلا

مرجح للاعداد ولو اقتصر على واحد فلا مخصص للواحد فان امكان الثاني منه كامكان
الاول فلما لم يترجح امكان الوجود على امكان العدم بقي العدم مستمرا
الى ان استعدت النطفة لان يكون آلة للنفس فتشتغل بها فصار وجودها اولى
من عدمها واختص عددها بعدد النطف المستعدة في الارحام وهذا شرط
الابتداء لترجح الوجود على العدم فبعد الوجود يكون بقاؤه بعلته لا لمرجح
فاما بطلان برهان التناسخ ان النفس اذا تركت تدبير البدن لفساد المزاج
وخروجه عن قبول التدبير فلا تخلو اما ان تشتغل بتدبير حجر وخشب وما
لا يستعد لقبول التدبير فيصير له نفس وهو محال او تشتغل بتدبير نطفة
استعدت لقبول التدبير اما نطفة انسان او نطفة حيوان وهو الذي ظنه
قوم وذلك محال لان كل نطفة استعدت لقبول النفس استحقت حدوث نفس
من الجوهر العقلي الذي هو مبدأ النفوس استحقاقا بالطبع لا بالجزاف
والاختيار فيؤدي الى ان تجتمع نفسان لبدن واحد وهو محال فان استعداد
النطفة لقبول نور النفس من واهب النفوس بمنزلة استعداد الجسم
لقبول نور الشمس اذا رفع الحجاب من وجهه فان كان عند ارتفاع الحجاب ثم
سراج حاضر اشرق نور السراج والشمس جميعا ~~ولا يمنع نور الشمس~~
~~جميعا~~ ولا يمنع نور الشمس نور السراج فكذلك لا يمنع تاثير النطفة
لقبول نفس من مبداها بوجود نفس في العالم غير مشغول البدن فيؤدي الى
اجتماع نفسين وما من شخص الا وهو يشعر بنفس واحد فالتناسخ محال

المقالة الخامسة فيما يفيض على النفوس من العقل الفعال ولا اشكال ان
النظر في العقل الفعال يليق بالالهيات وقد سبق اثباته وصفته وليس النظر
فيه من حيث ذاته الان بل من حيث تاثيره في النفوس بل ليس النظر في تاثيره وانما

به

هو في النفس من حيث تاثيرها ولنذكر في هذه المقالة دلالة النفس على العقل الفعّال
ثم كيفية فيضان العلوم عليها منه ثم وجه سعادة النفس به بعد الموت ثم وجه
شقاوة النفس المحجوبة عنه بالاخلاق المذمومة ثم سبب الرؤيا الصادقة
ثم الرؤيا الكاذبة ثم سبب ادراك النفس علم الغيب من اتصاله بعالم العلوي ثم
سبب مشاهدته ورؤيته في اليقظة لصورة لا وجود لها من خارج ثم معنى
النبوة والمعجزات وطبقاتها ثم وجود الانبياء ووجه الحاجة اليهم فهذه عشرة
امور **الاول** دلالة النفس على العقل الفعّال ووجهه ان النفس الانساني يكون
عالما بالمعقولات المجردة والمعاني الكلية في اول الصبا بالقوة ثم يصير عالما بالفعل
وكل ما يخرج من القوة الى الفعل فلا بد له من سبب يخرجه الى الفعل فهذا ايضا لا بد
له من سبب ويستحيل ان يكون ذلك السبب جسما لان الجسم لا يكون سببا لما ليس يخرجه
في جسم كما سبق والعلوم العقلية تقوم بالنفس التي ليس بجسم ولا هي منطبعة
في جسم ولا يدخل في المكان والحيز حتى يجاوره جسم او يحاذيه فيؤثر فيه فيكون
شبيه جوهرا مجردا عن المادة وهو المعني بالعقل الفعّال لان معنى العقل كونه اذن
مجردا ومعنى الفعّال كونه فاعلا في النفوس على الدوام ولا شك في ان هذا من
الجواهر العقلية التي سبق اثباتها في الالهيات واولى بان ينسب اليها العقل الاخير ها اليهما
من العقول العشرة التي ذكرناها والشرع ايضا مصرح بان هذا المعارف في الناس المعارف
وفي الانبياء بواسطة الملائكة الثاني كيفية حصوله فيه وهو ان المتخيلات
المحسوسة ما لم تحضر في الخيال لا يحصل منها المعاني الكلية المجردة ولكنها في
ابتداء الصبي يكون في حكم صورة مظلمة فاذا كمل استعداد النفس اشرق نور
العقل الفعّال على الصورة الحاضرة في الخيال فوقع منها في النفوس المجردات
الكلية حتى ياخذ من صورة زيد الانسان الكلي ومن هذه الشجرة الشجر الكلي

وغيره كما يقع من صور المتلونات عند اشراق الشمس عليها امثله في الابصار
السليمه فالشمس مثال العقل الفعال وبصره الشمس مثالها قوه الابصار
والمتخيلات مثالها المحسوسات فانها محسوسه مرئيه بالقوه في الظلام والعين
مبصره بالقوه لاتخرج الى الفعل الا بسبب اخر وهو اشراق الشمس فكذلك هذا
ومهما اشرق هذا النور مبرت القوه العقليه من الصور الملتبسه التي في الخيال
العرضي عن الذاتي وميز الحقايق عن الامور الغريبه واخذتها مجرده عن الغريب
الذي ليس ذاتيا فيكون مجردا ويكون كليا ايضا اذا بطل العقل خصوصيته بحذف
المخصصات التي هي عرضيه خارجه عن الذات فهي بحيث تكون نسبته الى جميع
الجزئيات نسبه واحده الامر الثالث السعاده وهي ان النفس اذا استعدت بالا
ستعداد لقبول فيض العقل الفعال وانست بالاتصال به على الدوام انقطعت
جاذبيتها عن النظر الى البدن ومقتضى الحواس ولكن لان البدن يجاذبها ويشغلها
ويمنعها من تمام الاتصال فاذا انحط عنها شغل البدن بالموت ارتفع الحجاب
وزال المانع ودام الاتصال لان النفس باقيه والعقل الفعال باق ابدا والفيض
من جهته مبذول فانه لذاته والنفس مستعده للقبول بجوهرها اذا لم يكن
مانع وقد زال المانع فدام الاتصال لان البدن وان كان يحتاج اليه وكذا الحواس
في الابتداء ليحصل بواسطة الخيالات حتى يلتقط النفس من الخيالات المجرده
الكليه ويقتنصها بواسطتها اذ ليس يمكنها في الابتداء كسب المعقولات الا بواسطه
الحواس فالحاسه نافعه في الابتداء كالشبكه وكالمركوب الموصل الى المقصد ثم
بعد الوصول الى المقصد يصير غير ما كان شرطا وبالا بحيث تكون الفايده في
خلاصها منها اكثر لكونه مانعا من التمتع بالمقصود بعد الوصول وشاغلا له
فكذلك هذا وانما كانت هذه سعاده لانها لذه عظيمه لا تدخل تحت الوصف وانما

النفس

سقطتها
سقطتها

لم
يعد
للمتم

طبع

كانت لذة لما ذكر من قبل ان معنى اللذة ادراك كل قوة لما هو مقتضى طبعها بغير آفة وخاصية

النفس المعارف والعلم بحقايق الاشياء على ما هي عليها فان هذه العقليات ليست

للحس اصلا وقد ظهر انه لا قياس للذة القوة العقلية الى لذة القوة الحسية

وظهر ان سبب خلونا عن ادراك لذة العلوم ونحن في شغل البدن ماذا او قد سبق

كل هذا في الالهيات فاذا كانت المعارف التي هي مقتضى طباع القوة العقلية وخاصتها

كمعرفة الله وملايكته ورسله وكيفية صدور الوجود منه الى غير ذلك من المعارف

حاضرة حتى اشتغل النفس بها في البدن عن ان يصير مستغرقا بالبدن وعوارضه

مستوعبة الهم به دام اتصالها وكمل حالها بعد فراق البدن والبدنية لذة لا يدرك كنهها

الوصف وانما ليس تشتد الرغبة والشوق في هذا البدن الآن لعدم الذوق ولو وصف

اللذة للعنين في الجماع لما كان يرغب فيه بل كان يستقذر صورة الجماع وهذه اللذة

العقلية لنفس كملت في هذا العالم فان كانت منزهة عن الرذايل ولكن منفكة عن

العلوم فيكون مصروفة الهم الى المتخيلات فلا يبعد ان يتخيل الصور الملذة كما في

النوم فيتمثل له ما وصف في الجنة من المحسوسات ويكون بعض الاجرام السماء به

موضوعا لتخيله اذ بان انه لا يمكن التخيل الا بجسم الرابع الشقاوة وهي ان تكون محجوبة

عن هذه السعادة التي هي مقتضى طبعها فاذا حيل بينه وبين ما يشتهيه فقد

شقي وانما يصير محجوبا بان يتبع الشهوات ويقصر الهم على مقتضى الطبع البدني

حتى يحدث في نفسه هيات انقيادية نزوعية الى مقتضى الطبع وتنعم هذا العالم

الخسيس الفاني فترسخ بالعادة تلك الهيئة في نفسه ويتاكد شوقها اليه فيفوت

بالموت آله درك الشوق ويبقى الشوق والنزوع وهو الالم الذي لا حد له وذلك

يمنع من الوصال والاتصال بالعقل الفعال لان النفس في هذا العالم ليس

تمنع دوام اتصاله لكونه منطبعا في البدن اذ ليس هو في البدن كما يتوهم ولكن

ها منقطعة ليست هي

شغل البدن

كنهها

شقيت

البدني

ذلك

العظيم

لاشتغاله بعوارضه وشهواته ونزوعه اليه وعشقه الطبيعي الذي فيه
فيحول بين النفس ومقتضى الطبع ولكن لا يحس في هذا العالم بالمه لان النفس تشغله
كالمشغول بالقتال او الخوف فانه لا يشعر بالالم وقد ذكرنا اسباب ذلك فاذا
مات ارتفع الشاغل وبقي الشوق وفاتت الالة وصار الشوق صارفا لهمه الى
ما فاته وما نعا له من الاتصال بمقتضى طبعه فهذا البلاء العظيم المخلد وهذه
النفس ناقصة بفقد العلم ملطخة باتباع الشهوة ٥ واما الذي استكمل القوة
العقلية بتحصيل المعارف ولكن اتبع الشهوات فانه بقي هيآت الشهوات في النزوع
اليها في نفسه فتجاذبه الى اسفل وما حصله في جوهره تجذبه الى الملأ الاعلى
فيحصل من تضاد المتجاذبين الم عظيم هايل ولكنه ينقطع ولا يتخلد لان الجوهر
قد كمل وهذه الهيآت عارضة وقد انقطع بالموت الاسباب التي تؤكدها وتجددها
فتمحي بعد زمان ولا يتعذب ابدا وتكون في نسب الزوال وبعده بحسب قوة تلك
الصفة وضعفها وعن هذا وردت الشريعة بان المومن العاشق لا يخلد في النار
واما من اكتسب شوق الاستكمال بالعلم بممارسة مباديه ثم تركه تضاعف
عقابه لانه ينضاف الى الالم التحسر على ما فاته مشتاقا اليه فان من لا
يعرف قدره ولا يشتاق اليه لا يشعر بفواته ولا يتحسر عليه وهو كما لو
قتل ملك واخذ الملك من اولاد الملك وله ولدان احدهما صبي لا يعرف ما الملك
والاخر قد عرف الملك ومارسه ولم يحصل له استكماله واستدامته عظمت
حسراته وتفاقمت شهوته فاما الصبي فيكون في غفلة عن الم التحسر وعن هذا
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اشد الناس عذابا يوم القيامة عالم
لا ينفعه الله بعلمه وقال من ازداد علما ولم يزدد هدى لم يزدد من الله
الا بعدا الخامس في سبب الرؤيا الصادقة ولنعلم اولا ان معنى النوم

الفاسق ظ
مع كونه
آله
شفقته

نسخ انحباس الروح من الظاهر الى الباطن والروح عبارة عن جسم لطيف تركب من بخار
يفيض الاخلاط منبعثه القلب وهو مركب القوى النفسانيه والحيوانيه وبها تصل
القوى الحاسه والمحركه الى الآتها ولذلك مهما وقعت سدة في مجاريها من الاعضا
الموديه للحس بطل الحس وحصل الصرع والسكتة ولذلك اذا شد يد الانسان
شداً محكما الحس تخدر في راس اليد وبطل في الحال حسه الى ان تحل فتعود بعد
زمان وهذا الروح بواسطة العروق الضوارب تنتشر الى ظاهر البدن وقد تنحجز عن الظاهر
في الباطن باسباب مثل طلب الاستراحه عن كثرة الحركه ومثل الاشتغال بتاثير
ولذالك في الباطن كنضج الغذاء بغلب النوم عند امتلاء المعده ومثل ان يكون الروح
قليلاً ناقصا فلا تفي بالظاهر والباطن جميعا ولنقصانه وزيادته اسباب طبيه
والاعيا معناه نقصان الروح بالتحلل بسبب الحركه ومثل الرطوبه والثقل الذي
يظهر فيه فيمنعه عن سرعة الحركه كما يغلب في الحمام وبعد الخروج منه وتناول
الشي المرطب للدماغ فاذا ركدت الحواس بسبب انحباس الروح الحامله لقوة
الحس عنها بسبب من هذه الاسباب بقيت النفس فارغة عن شغل الحواس لانها
لا تزال مشغولة بالتفكر بما تورد الحواس عليها فاذا وجدت فرصة الفراغ
وارتفع عنها المانع استعدت للاتصال بالجواهر الروحانيه الشريفه العقليه
التي فيها نقش الموجودات كلها المعبر عنها في الشرع باللوح المحفوظ فانطبع
فيها اعني في النفس ما في تلك الجواهر من صور الاشياء لا سيما ما يناسب اغراض
النفس ويكون مهما لها ويكون انطباع تلك الصور في النفس منها عند الاتصال كانطباع
صورة مرآة في مرآة اخرى تقابلها عند ارتفاع الحجاب بينهما فكل ما يكون في احدى
المرآتين يظهر في الاخرى بقدرها فان كانت تلك الصورة جزئيه ووقعت من النفس
في المصورة وحفظتها الحافظه على وجهها ولم تتصرف القوة المتخيله المحاكيه

للاشياء بتمثيلها فتصدق فهذه الرؤيا لا يحتاج الى التعبير او يكون ما راه بعينه
وان كان المتخيلة غالبة او ادراك النفس للصورة ضعيفا سارعت المتخيلة بطبعها
الى تبديل ما راته النفس بمثال كتبديل الرجل بشجرة والعدو بحية او بدلها بما يشبهه
ويناسبه مناسبة ما او بما يضاده كما ان من راى انه ولد له ابن فيولد له بنت
وكذا بالعكس وهذه الرؤيا يحتاج الى التعبير ومعنى التعبير ان يتفكر المعبر في ان
هذا الذي بقي في حفظه من الصورة ما الذي يمكن ان تكون النفس قد راته حتى
انتقل الخيال منه اليه ويكون هذا كمن يتفكر في شيء فينتقل خياله الى غيره ثم منه
الى غيره حتى ينتهي الى ما كان يتفكر فيه اولا فيكون طريقه في التذكر التحليل وهو
ان يقول هذا الخيال الحاضر من ما ذا يذكر به فيتذكر السبب الموجب له ثم
يتامل في ذلك حتى يتذكر سببه وهكذا فربما يعثر في تحليله على الاول الذي انجر به
الى هذا الاخير ولما لم يكن انتقالات الخيال مضبوطا بنوع مخصوص اتسعت وجوه
التعبير وصار يختلف بالاشخاص والاحوال والصناعات وفصول السنة وصحة
النايم ومرضه وصار لا يقال الا بنوع من الحدس ويغلب فيه الالتباس **السادس**
اضغاث الاحلام وهي المنامات التي لا اصل لها فسببها حركة القوة المتخيلة
واضطرابها فانها في اكثر الاحوال لا تفتر عن المحاكاة والانتقالات ولا تفتر ايضا في
حال النوم في اكثر الاحوال فمهما كانت النفس ضعيفة فتبقى مشغولة بمحاكاتها
كما تبقى في اليقظة مشغولة بالحواس ولا تستعد للاتصال بالجواهر الروحانية
والمتخيلة باضطرابها اذا كانت قد قويت بسبب من الاسباب لا تزال تحاكي وتخترع
صورا لا وجود لها وتبقى في الحافظة الى ان تستيقظ فيتذكر ما راه في المنام ويكون
لمحاكاتها ايضا اسباب من احوال البدن ومزاجه فانه ان غلب على المزاج الصفراء
حاكاها بالاشياء الصفر وان كان فيها الحرارة حاكاها بالنار والحمام الحار وان

غلبت البرودة حاكاها بالثلج والشتاء وان غلبت السودآء حاكاها بالاشياء السود اوية
والامور الهايلة وان كانت النفس مشغولة بفكر فبتشبث بالخيال بقية الفكر فلا
تزال المتخيلة تتردد فيما يتعلق بالهمة فيه وانما حصلت صورة النار مثلا في
المتخيلة عند غلبة الحرارة لان الحرارة التي في موضع تتعدى الى غيرها المجاور لها
او المناسب كما يتعدى نور الشمس الى الاجسام بمعنى انه يكون سببا لحدوثه
اذ خلقت الاشياء موجودة وجودا فايضا بامثاله على غيره والقوة المتخيلة منطبعة
في الجسم الحار فتتاثر بها اثر يليق بطبعه وهي ليست بجسم حتى تقبل نفس الحرارة
فتقبل من الحرارة ما في طبعها القبول وهو صورة الحار وتصورة بالنار وامثاله
فهذا هو السبب فيه السابع في سبب معرفة الغيب في اليقظة وهو ان سبب الحاجة
الى النوم لادراك علم الغيب بالرويا ضعف النفس وكون الحواس شاغلة لها حتى
اذا ركدت الحواس اتصلت النفس بالجواهر العقلية واستعدت للقبول منها ويمكن
ان يكون ذلك لبعض النفوس في اليقظة من وجهين احدهما ان تقوى النفس قوة لا
تشغلها الحواس ولا يستولي عليها بحيث تستغرقها وتمنعها من شغلها بل تتسع
بقوتها للنظر الى جانب العلو وجانب السفل جميعا كما تقوى بعض النفوس فتجمع
في حالة واحدة بين الكتابة والكلام والسماع فمثل هذه النفس يجوز ان يفتر عنها
في بعض الاحوال شغل الحواس وتطلع الى عالم الغيب فيظهر لها منه بعض الامور
فيكون مثل البرق الخاطف وهذا نوع من النبوة فان ضعفت المتخيلة بقي في الحفظ ما
ما انكشف من الغيب بعينه وكان وحيا صريحا وان قويت المتخيلة اشتغلت بطبعها
المحاكاة فيكون هذا الوحي مفتقرا الى التاويل كما يفتقر ذلك الى التعبير السبب الثاني
ان تغلب على المزاج اليبوسة والحرارة حتى يصرفه بغلبة السودآء عن موارد
الحواس فيكون مع فتح العينين كالمبهوت الغافل عما يرى ويسمع وذلك لضعف خروج

الغارب

الروح الى الظاهر فهذا لا يستحيل ان ينكشف لنفسه من الجواهر الروحانيه شئ
من الغيب فيتحدث به ويجري على لسانه وكانه ايضا غافل عما يتحدث به وهذا
يوجد في بعض المجانين والمصروعين وبعض الكهنه من العرب فيتحدثون بما
يكون موافقا لما سيكون وهذا نوع نقصان والسبب الاول نوع كمال

الثامن في سبب رويه الانسان في اليقظه صورا لا وجود لها وهو ان النفس
قد تدرك الغيب ادراكا قويا فيبقى عين ما ادركته في الحفظ وقد تقبله قبولا
ضعيفا تستولي عليه المتخيله فتحاكيه بصوره محسوسه فاذا قويت تلك الصوره
في المصوره استتبع الحس المشترك وانطبعت الصوره في الحس المشترك
سرايه اليه من المصوره والمتخيله والابصار هو وقوع صوره في الحس
المشترك فان الصوره الموجوده من خارج ليست محسوسه بل هي سبب
ظهور صوره اخرى تماثلها في الحس المشترك فالمحسوس بالحقيقه ذاك
والخارج يسمى محسوسا بمعنى اخر ولا فرق بين ان تقع الصوره في المشترك
من خارج او من داخل فانه كيف ما كان يكون محسوسا ويكون حصوله ابصارا
فمهما وقع ذلك في المشترك صار صاحبه مبصرا له وان كانت الاجفان مغمضه
او كان في ظلمه ايضا والذي يتخيله الانسان في اليقظه انما ليس ينطبع في الحس
المشترك حتى يصير مبصرا لان الحس المشترك مشغول بما يودي اليه
الحواس من الظواهر وهي اغلب ولان العقل يكسر على المتخيله اختراعها
ويكذبها فلا يقوى تصورها في اليقظه فمهما ضعف العقل عن الرد والتكذيب
بسبب مرض من الامراض لم يبعد ان ينطبع في الحس المشترك فيرى المريض
صورا لا وجود لها بل اذا غلب الخوف واشتد توهم المخوف وتخيله وضعفت
النفس والعقل المكذب وربما امتثل للحس صوره المخوف منه حتى يشاهد ويبصر

ما يخافه ولهذا يرى الجبان الخائف صورًا هائلة والغول الذي يتحدث به في الصحاري وما يسمع من كلامه هذا سببه وقد تشتد شهوة العليل فيشاهد ما يشتهيه ويمد اليه اليد كانه ياكله ويرى صورًا لا وجود لها بسبب ذلك

التاسع في اصول المعجزات والكرامات وهي ثلاثة الاول خاصية في قوة النفس وجوهرها ليوثر في هيولى العالم بازالة صورة واحداث صورة بان توثر في استحالة الهواء الى الغيم فيحدث مطر مثل الطوفان او بقدر حاجة الاستسقاء وما يجري مجراه وهذا ممكن فانه قد ثبت في الالهيات ان الهيولى مطيعة للنفس ومتاثرة بها وان هذه الصور تتعاقب عليها من اثار النفوس الفلكية والنفس الانساني من جوهر تلك النفوس وشديد الشبه بها الا ان نسبتها اليها نسبة سراج الى شمس وذلك لا يمنع المشابهة في كون السراج موثرًا في التسخين والاضاءة كالشمس فكذلك نفس الانسان توثر في هيولى العالم ولكن الغالب انه يقتصر اثره على عالمه الخاص وهو بدنه وكذلك اذا حصل في النفس صورة مكروهة استحال مزاج البدن وحدث رطوبة العرق واذا حدث في النفس صورة الغلبة حمى مزاج البدن واحمر الوجه واذا وقعت صورة منتشها في النفس حدثت في اوعية المني حرارة مبخرة مهيجة للريح حتى تمتلي عروق آلة الوقاع فيستعد له وهذه الحرارة والرطوبة والبرودة التي تحدث في البدن من هذه التصورات ليست عن حرارة وبرودة ورطوبة اخرى بل عن مجرد التصور فاذن صار مجرد التصور سببًا لحدوث هذه التغيرات في هيولى البدن وليس ذلك لكون النفس في البدن اذ ليست في البدن فكان ينبغي ان توثر في بدن غيره وفي هيولى العالم مثل هذا التاثير ولكن له علاقة طبيعية مع بدنه الخاص به لحدوثه معه وعشقه له بالطبع ونزوعه اليه ولا ينكر مثل هذا العشق الطبيعي اذ الولد منهما

الحرارة منطبعه

وقع في النار او الماء فالأمر قد تلقى نفسها في الحال وراءه بالطبع فاذا لم يبعد عشق نفسها البدن الآخر هو فرع بدنها فمن اين يبعد عشقها البدنها بالطبع يقتضي وان لم يكن حالة في بدن نفسها ولا في بدن الولد وهذه العلاقة العشقية هي عليه التي يقتصر تأثيره ه وقد يتعدى اثر بعض النفوس الى بدن آخر حتى يفسد الزرع بالتوهم ويقتل الانسان بالتوهم ويعبر ذلك بانه اصابه العين ولذلك قال صلى الله عليه العين تدخل الرجل القبر والجمل القدر وقال العين حق ومعناه انه يستحسن الجمل مثلا ويتعجب منه وتكون النفس خبيثة حسودة فيتوهم سقوط الجمل فينفعل جسم الجمل عن توهمه ويسقط في الحال واذا كان هذا ممكنا لم يبعد ان تقوى نفس من النفوس على الندور قوة اكثر من هذا فتوثر في هيولى العالم باحداث حرارة وبرودة وحركة وجميع تغايير العالم السفلي تتشعب عن الحرارة والبرودة والحركة كما سبق في حوادث الجو وغيره ومثل هذا يعبر عنه بالكرامة والمعجزة الخاصية الثانية للقوة النظرية وهو ان تصفو النفس صفاء يكون شديد الاستعداد للاتصال بالعقل الفعال حتى يفيض عليه العلوم فان النفوس منقسمة الى ما يحتاج الى التعليم والى ما يستغني عنه والمحتاج الى التعليم قد لا يوثر فيه التعليم وان طال تعبه وقد يتعلم على قرب وكم من شخص يستنبط الشيء من نفسه من غير معلم بل العلوم كلها اذا تؤملت فهي مستنبطة النفوس فان المعلم لم يتعلم من معلم الى غير نهاية بل ينتهي الى من عرف من نفسه وما من ناظر الا ويذكر استنباطات كثيرة يفهمها من نفسه من غير معلم وذلك بان يخطر بباله النتيجة فيتنبه للحد الاوسط كانه القي في نفسه من حيث لا يدري او يتنبه للحد الاوسط فيحضره النتيجة كمن ينظر الى سقوط الحجر الى اسفل فيخطر له انه لولا اختلاف الجهتين لما كان الحجر

يتحرك من اعلى الى اسفل ثم يخطر له ان اختلاف الجهتين لا يكون الا بالبعد من جسم
والقرب منه وذلك لا يتصور الا بمحيط ومركز فينكشف له به ان السماء محيط
ولا بد من وجوده او ينظر في حدوث الحركة فيخطر له ان كل حادث فلا بد له من
سبب حادث فيتسلسل الى غير نهاية وان ذلك لا يمكن الا بحركة دورية ثم
يخطر له ان الحركة الدورية لا تكون بالطبع فانه رجوع الى ما فارقه من الوضع
فيحتاج الى النفس والنفس تحتاج الى العقل كما سبق فهذا وامثاله غير محال
ان يخطر واذا اخطر فغير محال ان يتمادى الى اخر المعقولات اما في زمان طويل او
قصير ومن انكشف له هذه المعقولات كلها في زمان قصير من غير تعلم فيقال انه
ولي او نبي وان ذلك كرامة او معجزة وهو ممكن وليس بمحال واذا جاز ان
يكون القصور الى حد يمنع عن الفهم من التعليم يجوز ان ينتهي في الكمال الى حد
يغني عن التعليم فكيف ننكر هذا وكم من متعلمين مدة سبق احدهما الاخر
بحقايق العلوم مع ان اجتهاده اقل ولكن بشدة الحدس وقوة الذكاء فالزيادة
في هذا من الممكنات الخاصية الثالثة القوة المتخيلة بان تقوى النفس وتتصل
في اليقظة بعالم الغيب كما سبق وتحاكي المتخيلة ما ادركت بصور جميلة
واصوات منظومة فيرى في اليقظة ويسمع ما كان يراه ويسمعه في النوم
للسبب الذي ذكرناه فتكون الصورة المحاكية للجوهر الشريف صورة عجيبة
في غاية الحسن وهو الملك الذي يراه النبي او الولي وتكون المعارف التي تصل
الى النفس من اتصاله بالجواهر الشريفة تتمثل بالكلام الحسن المنظوم
الواقع في الحس المشترك فيكون مسموعا فهذا ايضا ممكن غير مستحيل وهذه
طبقات النبوة ومن اجتمع له هذه الثلاث فهو النبي الافضل وهي الدرجة
القصوى من درجات الانسان وهو متصل بدرجة الملايكة لكن الانبياء في ذلك

تتفاوتون فقد يكون للواحد خاصًا من هذه الثلاثة وقد يكون واحده وقد
لا يكون الا بمجرد الرويا وقد يكون له من كل واحد شي ضعيف وبه تتفاوت
منازلهم في القرب من الله وملايكته **العاشر** في اثبات ان النبي لا بد وان
يدخل في الوجود وان يصدق بدخوله في الوجود وذلك ان العالم لا ينتظم الا
بقانون متبوع بين كافة الخلق يحكمون به بالعدل والا تقاتلوا وهلكوا وكما لا مثلا
بد لنظام العالم من مطر والعناية الالهية لم تقصر عن ارسال السماء مدرارا
فنظام العالم لا يستغني عمن يعرفهم وجه صلاح الدنيا والاخرة ولا يستقل
بذلك كل احد وهذا النظام موجود في العالم فاذن سبب النظام موجود ومن
هو سبب النظام في هذا هو خليفة الله في ارضه اذ بواسطته ينتهي الى الخلق
الهداية الى مصالح الدنيا والاخرة والا فالخلق دون الهداية لا يفضي الى خير
ولذلك قال تعالى قدر فهدى وقال اعطى كل شي خلقه ثم هدى فالملك
واسطة بين الله وبين النبي والنبي واسطة بين الملك وبين العلماء والعلماء
وسايط بين النبي وبين العوام فالعالم قريب من النبي والنبي قريب من الملك
والملك قريب من الله تعالى ثم تتفاوت درجات الملايكة والانبياء والعلماء
في مراتب القرب تفاوتا لا يحصى فهذا ما اردنا ان نحكيه من علومهم المنطقية
والالهية والطبيعية من غير اشتغال بتمييز الغث عن السمين والحق عن
الباطل ولنفتتح بعد هذا الكتاب تهافت الفلاسفة حتى يتضح فيه ما هو
باطل من هذه الجملة والله الموفق لادراك الحق بمنه وفضله

تم كتاب المقاصد ولذي المجد غاية المحامد

وصلى الله على سيدنا محمد النبي واله الطاهرين وسلم

وقع الفراغ منه ضاحي يوم الجمعة ثامن عشرين شعبان سنه احدى وسبعين وخمسمايه

حدیث چه کنی یار دی تا چشم کنی باد

از عشق من و حسن تو آثار بماند

لتسعر من قلبي لهيب نارًا ومنهل من عيني السحابُ
فلولا النار بل للدمع خطي ولولا للدمع لاحترق الكتابُ


BAYERISCHE
STAATSBIBLIOTHEK
MÜNCHEN

ري با جشم كنى باد

ن وحسن تو آثار نما ند

ى النسحاب

ع لصنرق للحاب

ST